Für seine Bearbeitung sind folgende Grundsätze aufgestellt worden:

1) Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständniss, geschlossener Zusammenhang, einheitliche Darstellung.

2) Eben darum womöglich keine Polemik gegen Einzelheiten, sondern Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung.

3) Die Darstellung möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar, dem Bedürfniss des Lernens, nicht des Auswendiglernens entsprechend.

4) Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, und da, wo die Auffassung des Textes ihrem Wesen nach überhaupt nicht durch Mittheilung weniger kurzer Citate belegt werden kann, ganz zu unterlassen.

5) Mittheilung der Litteratur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, dass dem Leser Gelegenheit gegeben sein soll, durch die werthvollsten Arbeiten sich tiefer in den Stoff und die Quellen einführen zu lassen.

Der Grundriss soll in zwei Reihen zerfallen:

die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie,

die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden und bei denen doch eine leichte und gründliche Einführung für den Studenten wünschenswerth ist. Da nicht überall regelmässig darüber gelesen wird, so ist hier für die einzelnen Bände ein etwas grösserer Umfang in Aussicht genommen.

Der Grundriss wird ein Ganzes bilden. Doch erhält jeder Band seine eigene Paginirung.

Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abtheilungen während des Erscheinens des „Grundrisses" auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Neue Auflagen einer Abtheilung behalten die ursprüngliche Ausgabenummer bei. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

in Tübingen und Leipzig.

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Berlin, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Breslau, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle a. S., **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Bonn u. A.

Vierter Teil

Vierter Band

Symbolik

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1902.

Symbolik

oder

christliche Konfessionskunde

von

D. Friedrich Loofs,
Professor der Theologie in Halle.

Erster Band.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1902.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Vorrede.

Vor elf Jahren sollte das Ganze, dessen erste Hälfte ich hier vorlege, fertig sein. Ich will nicht versuchen, die lange Verzögerung hier zu entschuldigen. Aber darum bitte ich, dass dies Buch nicht nach der Länge der Zeit berurteilt werde, die seit seiner ersten Ankündigung verflossen ist. Nur einen kleinen Bruchteil der Arbeit dieser Jahre habe ich der Symbolik widmen können. Ich bin mir auch bewusst, dass mein Buch vielfach, zumal hinsichtlich der Stoffabgrenzung, der Nachsicht bedarf.

Eines Grundes der langen Verzögerung muss ich mit Dank gedenken. Durch KATTENBUSCHS Konfessionskunde und sein grosses Werk über das apostolische Symbol, durch HARNACKS, ZAHNS und KUNZES Arbeiten zur Geschichte des Apostolikums, durch BURNS Forschungen über das Athanasianum und HEIMBUCHERS Buch über die Orden und Kongregationen bin ich zu mehrfachen Umarbeitungen meines Manuskripts genötigt worden. Diese Umarbeitungen sind mir freilich unwillkommen gewesen, insofern sie den Abschluss meiner Arbeit, den ich 1894 nahe glaubte, hinauszogen. Allein sie sind dem Buche sehr zu statten gekommen; ich bin den genannten Arbeiten daher zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Vornehmlich habe ich KATTENBUSCH zu danken; ohne seine Arbeiten wäre mein Buch, so unvollkommen es auch sein mag, nicht das geworden, was es geworden ist.

Die Beigabe von Anmerkungen entspricht nicht der bisherigen Tradition des „Grundrisses". Doch glaubte ich, bei diesem Stoffe Stellennachweise nicht entbehren zu können, und die einmal eingeführten Anmerkungen habe ich dann gelegentlich auch benutzt, um Sachliches zu geben, für das im Texte kein Raum war. Doch ist der Text überall ohne die Anmerkungen verständlich; die Anmerkungen sollen selbständigem Studium dienen

und können bei einer Benutzung des Buches, die nur auf Aneignung des Stoffes ausgeht, unbeachtet bleiben. — Erst bei der Anfertigung des Registers habe ich gesehen, dass in dem Buche ein ganz gelegentlicher Hinweis auf das Bibelverbot der Synode von Toulouse (S. 191) die einzige Bemerkung über das Bibellesen in der römischen Kirche bildete. Ich habe unter den „Corrigenda" das Nötigste nachgetragen, muss aber fürchten, dass ein Uebersehen ähnlicher Art mir auch sonst begegnet sein kann. Wenn dies der Fall sein sollte, so bitte ich es damit zu entschuldigen, dass meine von der Tradition vor Kattenbusch abweichende Disposition des Stoffes es mir unmöglich machte, bei der Ausarbeitung die Stoffabgrenzung in den ältern Lehrbüchern der Symbolik stets vor Augen zu haben.

Herrn Konsistorialrat D. Philipp Meyer in Hannover, der mir im Lauf des Jahres 1890 eine grosse Zahl neugriechischer Bücher lieh und brieflich mich damals mehrfach bibliographisch beraten hat, spreche ich auch hier für diese Förderung meiner Arbeit meinen herzlichen Dank aus. Dankbar gedenke ich auch der freundlichen brieflichen Auskünfte, die ich von Herrn Professor D. Goetz in Bonn, von Herrn Präsidenten van Thiel in Amersfoort und von mehreren andern erhalten habe, die z. T., wie A. Dillmann und A. Socin, nicht mehr unter uns leben. — Mein lieber Freund und Kollege D. Reischle hat die Freundlichkeit gehabt, eine Korrektur mit zu lesen. Gelegentlich ist dabei sein Wissen auch dem Stoff noch zu gute gekommen. Ein Hinweis auf die Eile, in der die Korrekturen erledigt werden mussten, wird ihn davor schützen, dass er für irgend einen Druckfehler oder sachlichen Irrtum mit verantwortlich gemacht werde.

Die zweite Hälfte hoffe ich im Laufe eines Jahres zum Abschluss bringen zu können.

Halle a. S., den 12. Mai 1902.

Friedrich Loofs.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der Abkürzungen.

ABA	= Abhandlungen der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (S. 303 Anm. 1 ist statt ABA zu lesen AMA).
AELKZ	= Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung.
AMA	= Abhandlungen der Kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften, München.
AMZ	= Allgemeine Missionszeitschrift, herausgeg. von GWarneck.
Bull. und Bull. cont.	= Bullarium u. Bullarii continuatio, s. S. 187.
C	= Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, s. S. 32.
CD	= Confessio Dosithei, s. S. 128 Anm. 4.
ChW	= Christliche Welt.
ChrchW	= Chronik der Christlichen Welt.
CO	= Confessio orthodoxa, s. S. 128 Anm. 3.
CR	= Corpus Reformatorum.
D	= Denzinger, Enchiridion, s. S. 214 u. 187.
Deharbe	= Deharbe, Grosser Katechismus; vgl. S. 215 Anm. 4.
DG	= Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte 3. Aufl.
DLZ	= Deutsche Litteraturzeitung.
EA	= Luthers Werke, Erlanger Ausgabe.
EG	= Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, herausgeg. von Ersch und Gruber.
EKZ	= Evangelische Kirchenzeitung, begründet von EWHengstenberg.
Enders	= Luthers Briefwechsel, herausgeg. von ELEnders.
GGA	= Göttingische gelehrte Anzeigen.
Hefele	= CJvHefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl.
IThZ	= Internationale Theologische Zeitschrift; vgl. S. 73 Anm.
Jaffé	= Regesta pontificum roman. ed. PhJaffé, 2. Aufl.
JprTh	= Jahrbücher für protestantische Theologie.
KG	= Kirchengeschichte.
KL^2	= Kirchenlexikon 2. Aufl., s. S. 187.
Mansi	= Sacrorum conciliorum amplissima collectio ed Mansi.
MSG	= Patrologiae cursus completus ed. Migne, ser. graeca.

MSL	=	Patrologiae cursus completus ed. MIGNE, ser. latina.
N	=	Symbolum Nicaenum; vgl. S. 29.
NKZ oder NkZ	=	Neue kirchliche Zeitschrift.
PJ	=	Preussische Jahrbücher.
Q	=	Symbolum Quicunque; vgl. S. 51.
R	=	Symbolum Romanum vetus; vgl. S. 7.
RE^3 u. RE^2	=	Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., bezw. 2. Aufl.
SAS	=	Berichte der Kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
StKr	=	Theologische Studien und Kritiken.
T	=	Textus receptus symboli apostolici; vgl. S. 36.
ThJB	=	Theologischer Jahresbericht.
ThLB	=	Theologisches Literaturblatt.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung.
ThQS	=	Theologische Quartalschrift.
WA	=	Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar.
ZDMG	=	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZtkW ZKWL	=	Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgeg. von JGOTTSCHICK.
ZprTh	=	Zeitschrift für praktische Theologie.
ZwTh	=	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die biblischen Bücher sind mit den sonst in dem Grundriss angewendeten Abkürzungen citiert. Sonstige abgekürzte Citate erklären sich aus den Litteraturangaben vor dem betreffenden Paragraphen, Kapitel oder Abschnitt.

Corrigenda.

S. 24 Anm. Z. 19. v. u. lies statt Euseb: Origenes.
S. 67 Z. 6 v. u. „ „ LINDANÜS: LINDANUS.
S. 71 Z. 3 v. o. „ „ KJNITZSCH: KINITZSCH.
S. 174 Z. 15 v. o. „ „ lesen: lasen.
S. 199 Z. 12 v. o. „ „ Exiskopalismus: Episkopalismus.
S. 222 Z. 20 v. o. „ „ so lange: solange.
S. 262 Anm. 1 „ „ z. B. von Pius V: Pius V.
S. 271 Anm. 2 „ „ 3): 2).
S. 280 Z. 10. v. o. „ „ alternam: aeternam.
S. 303 Anm. 1 Z. 4 v. u. „ „ ABA: AMA.
S. 375 Anm. 1 nach „Index, S. 7“ füge hinzu: Alle akatholischen Bibelübersetzungen sind, soweit es sich nicht um gelehrten Gebrauch handelt, verboten geblieben (I, 3 8, Index S. 8). Die Konstitution erinnert dabei ausdrücklich an die mehrfachen päpstlichen Verdammungsurteile gegen die Bibelgesellschaften. Bibelübersetzungen katholischer Autoren sind, wenn sie vom apostolischen Stuhle approbiert oder unter bischöflicher Aufsicht herausgegeben und mit Anmerkungen aus den Werken der Kirchenväter und gelehrter katholischer Schriftsteller versehen sind, generell gestattet.
S. 380 Z. 24 nach „geschaffen hat“ füge hinzu: Für die Verbreitung der Bibel freilich wird die Presse wenig gebraucht. Die Bibelgesellschaften sind seit Pius VII. mehrfach verurteilt, und auch die katholisch-korrekten Bibelübersetzungen (vgl. S. 375 Anm. 1) sind für die Selbsterbauung nur bei wenigen katholischen Frommen von Bedeutung. Sonst aber wird die Presse für die Volkserziehung ausgiebigst verwertet.
S. 416 Z. 1 v. o. lies statt perhorresziert als: „Católica“: perhorresziert; als „Católica“.

Erster Teil.

Geschichtliche und methodologische Einleitung.

JGWalch, Bibliotheca theologica selecta litterariis annotationibus instructa. 4 Bde. Jena 1757—65. — JWFeuerlin, Bibliotheca symbolica evangelica lutherana ed. JBRiederer. Nürnberg 1768. — PhSchaff, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis: The creeds of Christendom with a history and critical notes. 3 Bde. New York 1877, 4. Aufl. 1884.

§ 1. Der ursprüngliche Sinn des kirchlichen Terminus Symbol.

HStephanus, Thesaurus linguae graecae etc. 1572, ed. CBHase u. a. 9 Bde. Paris 1831—65. — FPassow, Handwörterbuch der griechischen Sprache. 1819—24. 5. Aufl. bearbeitet von VChFRost u. a. 4 Bde. Leipzig 1841—57. — JCSuicerus, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis etc. 2 Bde. Amsterdam 1682, ed. sec. 1728. — EForcellini, Lexicon totius latinitatis. 5 Bde. Padua 1771, ed. VdeVit, 6 Bde., 1858—75. — Ducange (Ch duFresne, Sieur du Cange), Glossarium mediae et infimae latinitatis, Paris 1678, auctum a monachis ordinis S. Benedicti, ed. nova von LFavre, 10 Bde. Niort 1883—87. — CPCaspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. 3 Bde. Christiania 1866—75 (besonders I, 24ff.; II, 88ff.). — FNitzsch, Ueber den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola (ZThK III 1893, S. 332—341). — FKattenbusch, Das apostolische Symbol. 2 Bde. Leipzig 1894—1900 (vgl. das Register II, 1039).

1. Die Aufgabe der theologischen Disziplin der „Symbolik“ wird kein „Laie“ aus ihrem Namen erraten. Und unter den Theologen wird sie zwar allgemein jetzt anders bestimmt, als vor 200 Jahren (vgl. § 14, 1); aber eine Uebereinstimmung über den Stoff, die Ziele und die Methode der Symbolik ist gegenwärtig nicht einmal unter denen vorhanden, die neuerdings unter dem alten oder unter einem neuen Namen die Disziplin bearbeitet haben. Um so unumgänglicher ist eine methodologische Einleitung. — Diese Einleitung muss zugleich und zunächst eine geschichtliche sein. Denn der für den Begriff der Symbolik mass-

gebende Begriff des „Symbols“ hat in der Kirche eine lange, seinen Inhalt wandelnde Geschichte gehabt.

2. Im Profangriechisch ist σύμβολον — herzuleiten von συμβάλλειν, erschliessen — seiner ursprünglichen und allgemeinsten Bedeutung nach ein Zeichen, an dem man etwas erkennt. So z. B. in Verbindungen wie σύμβολον λύπης, νόσου u. dgl. Zu dieser allgemeinen Bedeutung passt es, wenn das Wort auf profanem Sprachgebiet im besondern bedeutet: a) das Kennzeichen, an dem lange getrennte Verwandte sich wiedererkennen, b) die *tessera hospitalis*, d. i. das Wahrzeichen der Gastfreundschaft, das Gastfreunde vor einander als solche erwies, c) eine Art Pass oder Legitimationskarte für Fremde, d) im Plural: die Zeichen einer Uebereinkunft zwischen zwei Völkern und dann [auch im Singular] die Uebereinkunft selbst, durch welche bei Handelsstreitigkeiten dem Beklagten sein nationales Recht gesichert war; daher: κατὰ τὸ σύμβολον = vertragsmässig, und σύμβολον im spätern Griechisch prägnant = Vertrag, Pakt, e) eine Marke, wie sie in Athen die Richter erhielten, um zum Empfange des Richtersoldes legitimiert zu sein, f) die Marke beim Picknick, die der Besorger erhielt und gegen Zahlung des Zechenanteils den einzelnen zurückgab, daher übertragen = Beitrag; — hier nähert sich also der Begriff σύμβολον demjenigen der συμβολή, d. i. der „Beisteuer“, g) Spende-Anweisungsmarken, welche die Kaiser im Theater unter das Volk warfen, h) eine bei Kontrakten zur Sicherung derselben ausgetauschte Marke, Kaufschilling, i) Abzeichen, Standarte, Fahne; im besondern: Abzeichen der Götter, k) Parole, Losung, l) jedes sinnliche Zeichen für einen Begriff: Sinnbild, Symbol, m) Vorzeichen, Vorbedeutung. — Im profanen Latein der Kaiserzeit kommt das Wort vor in mannigfachen Anwendungen der allgemeinen Bedeutung des griechischen Wortes — im Sinne von *signum; nota; indicium, ex quo aliquid cognosci potest* —, überdies eigentümlich n) für das Siegelbild und den Siegelring.

3. Unter den kirchlichen Schriftstellern gebraucht zuerst Justin († 166) das Wort, und zwar dem in No. 2 m erwähnten profanen Sprachgebrauch gemäss für die auf Christum hinweisenden, „typischen“ Vorgänge der alttestamentlichen Geschichte[1]).

---

1) Dialog. c. Thryphone c. 131 ed. Otto p. 468; vgl. die παραβολαὶ καὶ τύποι c. 90 p. 328.

In der verwandten Bedeutung des „Sinnbildes“, „Symbols“ (vgl. No. 2 l) ist das Wort später in der kirchlichen Sprache des Ostens und des Westens sowohl in der alten Kirche wie im Mittelalter und in der Neuzeit vulgär geworden. Pseudo-Dionysius Areopagita (Ende des 5. Jahrh.) verstand dementsprechend unter θεολογία συμβολική im Unterschied von der θεολογία φιλοσοφικὴ ἢ ἀποδεικτική die mit den Mysterien, d.i. den Sakramenten, als den Sinnbildern des Ewigen sich beschäftigende θεολογία τελεστικὴ ἢ μυστική[1]; und noch 1643 publizierte der reformierte Theologe und Philologe Philipp Pareus eine „*Theologia symbolica de sacramentis*“[2]. „Symbole“ in diesem Sinne kennen alle modernen Kultursprachen. Aus diesem vulgären Sprachgebrauch erklären sich die Titel von GFCreuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“ (Leipzig 1810—12) von KChWFBährs „Symbolik des mosaischen Cultus“ (Heidelberg 1837—39) und von WMenzels „Christlicher Symbolik“ (2 Bde. Regensburg 1854). Die theologische Disziplin der „Symbolik“ aber hat mit dieser vulgären Bedeutung des Wortes „Symbol“ nichts zu thun. Für sie kommt in betracht, dass *symbolum* ein spezifisch kirchlicher Terminus geworden ist. Und zwar zunächst im Occident. Schon Cyprian († 258) nannte das Taufbekenntnis *symbolum*[3]; *traditio symboli* und *redditio symboli* waren in Rom und anderorts im Occident sicher im 4. Jahrh. und wahrscheinlich schon früher technische Bezeichnungen für die der Taufe vorhergehende [daher von der *interrogatio de fide* bei der Taufe zu unterscheidende] Mitteilung des Taufbekenntnisses an die vor der Taufe stehenden Katechumenen, die „*competentes*“, und für die öffentliche Recitation des gelernten Textes, die man von den Katechumenen mehrere Tage später, aber auch noch vor dem Tauftage, forderte. — Im Orient ist ein analoger Gebrauch des Wortes σύμβολον erst seit dem 5. Jahrh. üblich geworden (vgl. z. B. § 7, 4).

4. Fragt man nach dem ursprünglichen Sinn dieses kirchlichen Terminus „Symbol“, so erhält man von den abendländischen Schriftstellern seit dem 4. Jahrh., denen derselbe als über-

---

1) Ep. 9 1, ad Tit., MSG 3 1105. 2) *Theologia symbolica de sacramentis in genere et in specie*, Frankfurt 1643, 12° (nach Adelung-Rotermund, Ergänzungen zu Jöchers Gelehrtenlexikon V, 1568. Im Jahre 1644 edierte Pareus eine *Theologia symbolica pro Catechumenis* (Basel 12°). 3) Ep. 69 7 ed. Hartel p. 756.

kommener schon einer Erklärung bedürftig war, verschiedene Antworten. Auf zwei Hauptarten der Erklärung weist Rufin († 410) in seiner „Expositio symboli“ hin, wenn er sagt: *symbolum graece et indicium dici potest et* — hier liegt trotz 2 f eine Verwechslung von σύμβολον und συμβολή vor — *collatio, hoc est, quod plures in unum conferunt*[1]). Bei der ersteren Auffassung blieb man entweder (a) bei der allgemeinen Bedeutung eines „Erkennungszeichens“ der rechtgläubigen Christen stehen, oder (b) verglich das Bekenntnis einer militärischen Parole. Rufin hat beides. Zwei Jahrhunderte früher hat Tertullian, bei dem der Ausdruck *symbolum* für die bei der Taufe bekannte *„lex fidei“* vielleicht nur zufällig nicht vorkommt, in der *„una traditio ejusdem sacramenti“* (= *legis fidei*, vgl. § 4, 3) den Grund für die *„contesseratio hospitalitatis“* unter den Christen gesehen[2]): kannte er den Ausdruck *symbolum*, so hat er ihn nach 2 b erklärt (c). Bei der zweiten von Rufin erwähnten Deutung des Wortes Symbol erklärte man seine Anwendung auf das Taufbekenntnis entweder (d) durch die Behauptung, dass jeder der Apostel zu dem Texte des Symbols eine Sentenz beigesteuert habe — so zuerst Rufin[3]) —, oder (e) man dachte, wie Augustin u. a., den Begriff der *collatio* allgemeiner fassend, daran, dass die Worte des Symbols aus der hl. Schrift „zusammengebracht“ seien, das Symbol also eine kurze Zusammenfassung des Schriftinhalts darstelle[4]). Seltener erklärte man (f), dem in No. 2 d erwähnten Sprachgebrauche folgend, das Symbol als einen Pakt mit Gott[5]), und

1) Rufini Commentarius in symbolum apostolorum oder Expositio symboli c. 2 MSL 20 337 B. Vgl. KATTENBUSCH, Ap. I, 46 f. 2) Tertullian de praescr. 20 ed. min. OEHLERS p. 562; vgl. c. 36 p. 574. Ueber das Bekennen der „lex fidei“ in der Taufe s. de spectac. 4 ib. p. 12 u. de cor. 3 p. 226. 3) Expos. symb. 2: *in unum conferendo unusquisque quod sensit.* Aehnlich aber noch präziser *(quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae)* die wohl dem Rufin ziemlich gleichzeitige Explanatio symboli, die unter dem Namen des Ambrosius uns überliefert ist (Text bei Caspari II, 50—58; vgl. p. 51 u. 56 f.). 4) Augustin de symbolo ad catechum. 1 1 MSL 40 627: *Ista verba, quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta;* vgl. sermo 213 1 MSL 38 1060: *symbolum est breviter complexa regula fidei,* und „Ambrosius“, explan. p. 51: *breviarium fidei.* 5) NICETAS, explan. (vgl. unten § 9 2 u. 4) bei CASPARI, Kirchenhistorische Anecdota 1883 S. 359: *Retinete semper pactum, quod fecistis cum domino, id est hoc symbolum.* Aehnlich mit ausdrücklichem Hinweis auf das *pactum fidei* bei den *mercatores* Augustin in sermo 212 1 MSL 38 1058.

singulär ist es, wenn Priscillian († 384) der in No. 2 n aufgewiesenen Bedeutung von *symbolum* gemäss das Symbol als die göttliche Versiegelung der Wahrheit auffasst[1]). — Oft finden verschiedenartige Erklärungen, auch Kombinationen von Erklärungen sich bei einem Schriftsteller.

5. Von diesen Erklärungsarten ist meines Erachtens wahrscheinlich nur die erste, in No. 4a aufgeführte — vielleicht unter Einwirkung der speziellen Vorstellung der *tessera hospitalitatis*[2]) —, bei der Bildung des kirchlichen Terminus *symbolum* (= Taufsymbol) massgebend gewesen: das Taufbekenntnis war das Erkennungszeichen der Christen. Der ursprüngliche Sinn des Terminus *symbolum* schloss deshalb die Möglichkeit mehrerer Symbole aus. Das *unicum symbolum*, wie Optatus v. Mileve um 370 sagt, galt als Summe des ganzen Glaubens[3]).

6. Unsere Einleitung hat daher zunächst zu zeigen, wie es gekommen ist, dass die altkirchliche Vorstellung, die Kirche habe nur ein Symbol, der Annahme gewichen ist, welche die Symbolik voraussetzt, der Annahme mehrerer Symbole, ja mehrerer Symbole verschiedener Kirchen. Erst auf Grund der für diese Frage gewonnenen Antwort kann über Begriff, Stoff, Aufgabe und Methode der Symbolik fruchtbringend gehandelt werden. — Da die Geschichte des Symbolbegriffs die Geschichte der sog. „ökumenischen" Symbole in sich fasst, so hat die hier befolgte Stoffabgrenzung der Einleitung den Vorteil, dass sie für die im Zusammenhange der darstellenden Symbolik störenden Erörterungen über Entstehung, Inhalt und Geschichte dieser sog. „ökumenischen" Symbole Raum bietet, ohne dem Irrtum Vorschub zu leisten, dass diese ökumenischen Symbole einen „gemeinsamen Besitz der Christenheit" repräsentierten.

---

1) PRISCILLIAN, tractat. 3 ed. SCHEPSS p. 48 24 ff.: *symbolum signatura rei verae est* etc. 2) Vgl. die S. 4 Anm. 2 citierten Stellen Tertullians und Basilius, ep. 191 MSG 32 704 A: τοῦτο γὰρ ἦν ποτε τῆς ἐκκλησίας καύχημα, ὅτι ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης ἐπὶ τὰ πέρατα μικροῖς συμβόλοις (hier einfach = *tessera*; vgl. ep. 203 3 p. 741 C) ἐφοδιαζόμενοι οἱ ἐξ ἑκάστης ἐκκλησίας ἀδελφοὶ πάντας πατέρας καὶ ἀδελφοὺς εὕρισκον. ZAHN hält diese Deutung des Terminus „Symbol" für „auch berechtigt" (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 306 Anm. 18); vgl. KATTENBUSCH, Apost. II, 80 Anm. 43. 3) Optatus, de schism. Donat. 7 5 ed. DUPIN p. 104. Fulgentius v. Ruspe († ca. 533) sagt von dem Symbol, es sei *quoddam verum pactum et collatio, in cuius brevitate totius credulitatis* (vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 442 Anm. 22) *summa consistit* (contra Fab. fragm. 36 MSL 65 823 A, CASPARI II, 247).

Kapitel I.

Das altkirchliche Taufsymbol.

BDörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. I. Geschichte der Symbolforschung. Paderborn 1898. — JGVoss, Dissertationes tres de tribus symbolis, apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano. Amsterdam 1642, ed. sec. 1662. — JUsserius, De Romanae ecclesiae symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis diatribe. London 1647. — JPearson, Exposition of the creed. London 1659. — Weitere ältere Litteratur bei Feuerlin-Riederer No. 180 ff. — CAHeurtley, Harmonia symbolica. Oxford 1858. — GvZezschwitz, System der christlich kirchlichen Katechetik. Leipzig, 2 Abteilungen in 3 Bdn., 1863—72, II, 1 u. 2, 2. Aufl. 1872—74. — Caspari I, II, III s. § 1. — JRLumby, The history of the creeds. Cambridge 1873, 3 ed. 1887. — CASwainson, The Nicene and Apostles' creeds ... together with an account of the growth and reception of the sermon of faith commonly called „the creed of St. Athanasius". London 1875. — CPCaspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1879. — CPCaspari, Kirchenhistorische Anecdota I. Christiania 1883. — CAHeurtley, A History of the earlier formularies of faith. London 1892. — AHarnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Berlin 1892. — HCremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack. Berlin 1892. — AHarnack, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers (Hefte zur „Christlichen Welt" No. 3). Leipzig 1892. — FKattenbusch, Zur Würdigung des Apostolikums (Hefte zur „Christlichen Welt" No. 2). Leipzig 1892. — ThZahn, Das apostolische Symbolum. Erlangen u. Leipzig 1893. — OZöckler, Biblische und kirchenhist. Studien. I. Zum Apostolikum-Streit. München 1893. — FKattenbusch, Das Apostolische Symbol s. § 1. — AHarnack, Apostolisches Symbolum (RE^3 I, 741—755). — AHahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. von GLHahn. Mit einem Anhang von AHarnack. Breslau 1897. — JKunze, Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1899. — AEBurn, An Introduction to the creeds and the Te Deum. London 1899.

§ 2. Das römische Taufsymbol des 4. Jahrhunderts.

Caspari III, 1—234 u. 267—466. — Kattenbusch, Ap. I, 59—77; II 549 ff., 703 ff.

1. Das eine Symbol der alten Kirche tritt uns in den Litteratur-Ueberresten, die seinen Wortlaut erkennen lassen, in verschiedenen, einander zwar ähnlichen, aber selbst im Occident nicht wörtlich gleichen Formen entgegen. Dass in einigen Kirchen „Zusätze" zum Symbol gemacht seien, wird von Rufin ausdrücklich gesagt, von der dem Ambrosius zugeschriebenen „Explanatio

symboli" mit Eifer getadelt[1]). *In ecclesia urbis Romae hoc non deprehenditur factum*, berichtet Rufin; und Ambrosius rühmt in einem Briefe: *credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat*[2]). Von Rom ist deshalb auszugehen.

2. Rufin bemerkt, indem er im Verlauf seiner „Expositio" das Symbol seiner Kirche, der Kirche von Aquileja, mitteilt, an drei Stellen Abweichungen des römischen Symbols (= R)[3]). Dadurch auf festen Boden gestellt — denn einigermassen lässt sich R nach Rufin rekonstruieren[4]) — vermag man in dem Bekenntnis, das Marcell v. Ancyra 337 oder 340 nach fünfvierteljährigem Aufenthalt in Rom zum Erweise seiner Orthodoxie einem bei Epiphanius uns schlecht erhaltenen Briefe an Julius v. Rom einfügte[5]), das römische Symbol (R) seiner Zeit zu erkennen. Drei separate Ueberlieferungen desselben Symboltextes — griechisch im sog. „Psalterium Aethelstani"[6]), lateinisch in einer Oxforder Bibelhandschrift[7]) und in einer Handschrift des British Museum[8]) — ermöglichen eine Feststellung des griechischen wie des lateinischen Wortlauts:

Πιστεύω εἰς θεόν, πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν [τὸν] υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ [τῶν] νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι (Marcell: κρίνειν)

Credo in deum, patrem omnipotentem; et in Christum Iesum, filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in spiritum sanctum,

1) Rufin, expos. 3 p. 339 A: *in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta;* „Ambrosius", explan., CASPARI II, 51, vgl. 56. 2) Rufin, expos. 3 p. 339 B; Ambrosius, ep. 42 5 MSL 16 1125. 3) Rufin, expos. 3: *nos illum ordinem sequimur, quem in Aquilejensi ecclesia lavacri gratia suscepimus.* Abweichungen von R notiert er c. 5 p. 344 A, 18 p. 356 A u. 43 p. 381 A. Der Text des Aquilejense (HAHN § 36) ist ziemlich sicher; aber hätte man nur Rufin, würde man im Detail über den Wortlaut von R zweifelhafter sein, als bei HAHN § 19 hervortritt. 4) Vgl. den Text bei HAHN § 19 und dazu die vorige Anmerkung. 5) HAHN § 17. 6) Saec. IX; HAHN § 18. 7) Cod. Laudianus; HAHN § 20. 8) Cod. Swainsonii; HAHN § 23.

ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον (Marcell.: τὸ ἅγιον πνεῦμα), ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.

sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

3. Wäre der griechische der eben citierten Texte eine Uebersetzung, sei es Marcells, sei es eines älteren Mannes, so wäre die wesentliche Uebereinstimmung der beiden von einander anscheinend unabhängigen griechischen Texte [1]), wenn auch nicht unerklärlich, so doch auffällig. Freilich ist auch der lateinische Text als eine lediglich litterarischen Interessen dienende Uebersetzung nicht zu begreifen; die Texte sind Parallelformeln, die beide im Gebrauch gewesen sind. Doch folgt aus einer genauen Untersuchung der Diktion beider Texte, dass in dem griechischen Texte die ursprüngliche Konzeption zu erkennen ist [2]).

4. Ambrosius, Priscillian und Hieronymus halten das Taufsymbol für apostolisch; ja vielleicht hat schon Tertullian diese Ansicht geteilt [3]). Die Explanatio Ambrosii, deren Verfasser das römische Symbol vor Augen hat und von ihm sagt, Petrus habe diese *communis sententia apostolorum* nach Rom gebracht, Rufin, der die Besonderheiten des Aquilejense gegenüber R als „Zusätze" wertet, und Leo v. Rom [4]) behaupten gar mit vielen Späteren, dass jeder der Apostel einen Satz zu dem Symbol beigesteuert habe (vgl. § 1, 4d). Daraus ist nicht zu folgern, dass R zwölfgliedrig konzipiert, also als apostolisches Pseudepigraphon entstanden ist; — das Symbol ist triadisch, die Zwölfteilung also sekundär, apokryph [5]). Entbehrt auch die Annahme apostolischen Alters jeder Grundlage? Ist wenigstens die Voraussetzung Rufins

1) Hahn § 17 u. 18. 2) Vgl. Caspari III, 74 ff. u. 139 ff.; Kattenbusch I, 69 ff.; II, 549 ff. u. 703 ff. 3) Ueber Ambrosius vgl. oben No. 1 fin.; Priscillian ed. Schepss p. 49 5: *Christus ... apostolis suis symbolum tradens;* Hieronymus contra Ioann. Hieros. c. 28 ed. Vall., ed. Venet. II, 1 p. 435 E.: *in symbolo ..., quod ab apostolis traditum.* — Ueber Tertullian vgl. die sehr vorsichtigen und zurückhaltenden Ausführungen von Kattenbusch, Ap. I, 60. 4) Ep. 31 4, Jaffé, Reg. pontif. 2. Aufl. No. 425; vgl. Kattenbusch, Ap. II, 8. 5) Kattenbusch hat die oben zurückgewiesene, früher (Hefte zur „Christlichen Welt" No. 2 S. 8) von ihm vertretene Anschauung jetzt aufgegeben (Ap. II, 472 f.); doch kommt er auch jetzt noch von einer ursprünglichen Bedeutung der Zwölfzahl nicht los. Dass sie apokryph ist, folgt m. E. schon daraus, dass das πιστεύω εἰς θεόν, πατέρα παντοκράτορα mit demselben Recht wie das ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός in zwei Artikel hätte zerlegt werden können.

u. a. (vgl. No. 1) richtig, dass R die Grundform aller Taufsymbole sei? Die letztere Frage ist zuerst zu untersuchen, und zwar zunächst für die abendländischen Symbole.

§ 3. Die ausserrömischen abendländischen Taufsymbole des 4.—8. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zum römischen.

EHümpel, Nicetas, B. v. Remesiana. Diss. phil. Erlangen 1895 (= NJdTh 1895, S. 275—343 u. 416—469). — ThZahn, Neuere Beiträge zur Gesch. des apostol. Symbolums IV u. V (NkZ 1896, S. 93—123). — LDelisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires. Paris 1886 (Mémoires de l'institut ... académie des inscriptions XXXII, 1 p. 57—423). — LDuchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889.

1. Nur für wenige Provinzial- oder Lokalkirchen des ausserrömischen Abendlandes ist man, wie bei Rom, in der glücklichen Lage, den Text ihres Symbols schon für das 4. oder 5. Jahrh. mit Sicherheit feststellen zu können. Jene Zeit war die Blütezeit der Arkandisziplin; das Symbol stand unter ihrem Schutze; selbst die Katechumenen, die es lernen mussten, durften es nicht aufschreiben: separat und verbotenus citiert, ist daher kein Symbol dieser Jahrhunderte auf uns gekommen; die *sermones* und *tractatus de symbolo* aber, denen unsere Kenntnis dieser älteren Symbole entstammt, haben aus demselben Grunde es vermieden, das Symbol als Ganzes zu citieren; ihre stückweisen Hinweise auf das Symbol sind selten lückenlos, oft mehr Andeutungen als Citate, oft unabsichtlich, vielleicht bisweilen absichtlich ungenau; die Symbolworte sind daher sehr häufig aus der Verbindung mit dem Rahmen der sie erklärenden Worte und Sätze nicht sicher herauszulösen. Ueberdies sind bei der handschriftlichen Ueberlieferung begreiflicherweise und nachgewiesenermassen [1]) Symbolworte einer Alteration durch einen an einen andern Symboltext gewöhnten späteren Schreiber in hohem Grade ausgesetzt gewesen. Nicht wenige der alt-abendländischen Symbolformen bei Hahn können daher als sichere „Texte" nicht gelten. Und selbst relativ sichere Texte versagen der Forschung den Dienst, wenn sie nicht sicher zeitlich und örtlich fixiert werden können [2]).

2. Mit einer für unsere Zwecke ausreichenden Sicherheit kennen wir aus dem 4.—8. Jahrh. folgende ausserrömische abendländische Taufsymbole: a) aus Italien: 1. das von Mailand um

1) Vgl. z. B. Caspari III, 108 ff. 2) Das gilt z. B. von Hahn §§ 32, 41, 42, 45.

387[1]); 2. das von Aquileja um 400[2]); 3. das von Ravenna um 450[3]); 4. das von Turin um 450[4]); — b) aus Dacien das Symbol des Bischofs Niceta von Remesiana um 390[5]); c) aus Afrika das karthagisch-afrikanische der Zeit zwischen ca. 390 u. 530[6]); d) aus Spanien: 1. das Symbol Priscillians um 382[7]); 2. das Symbol des Martin v. Bracara um 570[8]); 3. das Symbol der zwar erst durch die ältesten Drucke für uns fixierten, aber ihrem wesentlichen Gehalt nach in die gotische Zeit Spaniens zurückgehenden sog. mozarabischen Liturgie[9]); 4. das in Toledo im 7. u. 8. Jahrh. gebrauchte, aber mit ziemlicher Sicherheit ins 6. Jahrh. zurückzuverfolgende Symbol[10]); — e) aus Irland das — vielleicht nur bei der Messe, nicht bei der Taufe gebrauchte — Symbol des im endenden 7. Jahrh. geschriebenen Antiphonarium von Bangor[11]); f) aus Gallien[12]): 1. das zwar nicht mehr ganz rekonstruierbare, aber in einigem wichtigen Detail durchaus sichere Symbol des um 495 etwa neunzigjährig gestorbenen B. Faustus v. Reji[13]); 2. das unvollständig erhaltene Symbol des Cyprian von Toulon aus der Zeit zwischen 524 und 533[14]); 3. das im sog. Sacramen-

---

1) HAHN § 33. Da KATTENBUSCH, Ap. II, 1047 ff. zu HAHNS Paragraphen die Stellen seines Buches anführt, wo er die betreffenden Texte behandelt, und da dort und in den Anmerkungen bei HAHN die Einzellitteratur zu finden ist, kann ich hier an diesem allgemeinen Verweis mir genügen lassen. 2) HAHN § 36. 3) HAHN § 35. 4) HAHN § 34. 5) HAHN § 40. 6) HAHN §§ 49, 47, 48. 7) HAHN § 53. 8) HAHN § 54. 9) HAHN § 58. 10) HAHN §§ 55, 56. Vgl. GMORIN, Anecdota Maredsolana I, 1893 p. 411. 11) HAHN § 76. 12) Von dem „Symbol des Caesarius v. Arles" (HAHN § 62) muss ich hier aus den in § 9, 2 entwickelten Gründen absehen. Auch die interessante Formel, die BRATKE gefunden hat (HAHN § 90; vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 749 ff.), lasse ich aus dem Spiele, weil sie nicht sicher zu lokalisieren ist. 13) HAHN § 61. Der Text, den HAHN nach CASPARI giebt, ist mannigfach anfechtbar. Sicher ist (vgl. KATTENBUSCH, Ap. I, 158 ff.), dass das Symbol des Faustus im 2. Artikel das *conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine* bot, und dass der 3. Artikel lautete: *in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, abremissam peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam.* Wenn die von CASPARI (II, 183 ff. und besser „Alte und neue Quellen" S. 315 ff.) neu herausgegebenen Homilien über das Symbol auch von Faustus herrühren, was trotz neuerer Zweifel wahrscheinlich ist (vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 976 f. u. SEEBERG, RE[3] V, 785 28 ff.), so ist auch das *sedet ad dexteram dei patris omnipotentis* zweifellos. Der erste Artikel hat gelautet wie in R; CASPARIS Annahme, dass er den Zusatz *„creatorem caeli et terrae"* gehabt haben könnte, ist unhaltbar, weil Cyprian v. Toulon (oben 2 f No. 2) und Salvian v. Massilia (HAHN § 62 Anm. 166) mit R übereinstimmen. 14) Dies bei HAHN übersehene Symbol (Monum. Germ. Epp. III, 1892 p. 435; KATTENBUSCH, Ap. II, 741) lautet:

tarium Gallicanum (cod. saec. VII) und im vierten Quaternio des sog. Missale Gallicanum vetus (cod. anni ca. 700) wesentlich gleichlautend enthaltene Symbol[1]); 4. das im zweiten Quaternio des [Fragmente zweier Sakramentarien darbietenden] Missale Gallicanum vetus citierte Symbol[2]); 5. das Symbol des 753 gestorbenen Abtes Pirmin[3]); 6. das mit dem Symbol Pirmins gleichlautende Symbol in dem aus der Erzdiözese Narbonne stammenden Sacramentarium Gellonense (cod. anni 750—800)[4]).

3. Vergleicht man diese Symbole mit dem lateinischen Text von R, so ergiebt sich, dass die Symbole mehrerer Rom nahe gelegenen italienischen Kirchen noch im 5. Jahrh. mit dem römischen fast völlig übereingestimmt haben, dass Varianten, welche auf einen von R verschiedenen Grundtypus oder auf verschiedene Uebersetzung einer gemeinsamen griechischen Vorlage zurückwiesen, nirgends vorkommen, dass Auslassungen im Vergleich mit R mit Sicherheit nur bei bedeutungslosen Wörtern, wie dem *est* bei *venturus*, zu konstatieren sind, dass aber Zusätze selbst in Aquileja und in Afrika schon im 4. Jahrh. nachweisbar sind und später in grösserer örtlicher Ferne von Rom in umfangreicherem Masse auftreten. In Aquileja lautete der erste Artikel: *Credo in deum patrem omnipotentem, invisibilem et impassibilem*, und nach dem *sepultus* war *descendit in inferna* eingeschoben; das afrikanische Symbol bot: *Credo in deum patrem omnipotentem, universorum creatorem, regem caelorum, immortalem et invisibilem . . . remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam.* Reichere Zusätze weist das irische Symbol auf (No. 2e) und das in No. 2f unter No. 4 erwähnte gallische. Letzteres lautet: *Credo in deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae; et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, cruci-*

Credo in deum patrem omnipotentem. Credo et in Iesum Christum, filium eius unigenitum, dominum nostrum, qui conceptus de spirito sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus judicaturus vivos et mortuos.

1) Hahn § 66 1 und 67. Irrig fehlt bei Hahn in beiden Texten das „*dei*“ bei der sessio ad dexteram. 2) Vgl. Hahn S. 77 Anm. 184ff. Der Text wird oben in No. 3 citiert werden. 3) Hahn § 92; vgl. unten § 9, 2. 4) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 813 Anm. 82.

fixus, mortuus et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit victor ad caelos, sedit ad dexteram dei patris omnipotentis, inde venturus iudicare vivos et mortuos. credo in sancto spiritu, sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem ac remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam.

4. Daraus folgt, dass R in seiner lateinischen Form als die Grundlage aller andern abendländischen Taufsymbole anzusehen ist. Zugleich ergiebt sich aus dem Einfluss, den die örtliche Entfernung der verschiedenen Kirchen von Rom auf ihren Symboltext ausgeübt hat, dass nicht ein „kirchenregimentlicher“ Akt Roms, sondern der Gemeindeverkehr die wesentliche Gleichheit des Symbols bedingt hat. R ist von Rom aus durch die Provinzen gewandert — nicht wie ein Erlass, der, nach verschiedenen Gegenden gleichlautend verschickt, dort eine verschiedenartige Ueberlieferungsgeschichte erlebt hat, sondern wie ein Gerücht, das von einem Ausgangspunkte aus auf den mannigfachsten, nie ganz kontrollierbaren Wegen seinen Lauf nimmt. — Die Frage nach der Entstehung des Symbols der alten Kirche des Abendlandes ist durch diese Beobachtungen in zwiefacher Weise erleichtert: sie ist reduziert auf die Frage nach der Entstehung von R, doch so, dass die ältesten Spuren der besprochenen übrigen Symbole zugleich für das Vorhandensein von R zeugen.

§ 4. Das römische Taufsymbol der vornicänischen Zeit.

AHarnack, Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum christianorum, qui primo et altero p. Chr. n. saeculo vixerunt, illustratum (Patrum apost. opp. ed. OvGebhardt, AHarnack, ThZahn I, 2[2] 1878 p. 115—142); neu bearbeitet in dem vor § 2 genannten Anhang bei Hahn. — AHarnack, Zur Geschichte der Entstehung des Apostolischen Symbolums (ZThK IV 1894, S. 130—166). — AHarnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1: Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenäus 1897, S. 524—532.

1. Direkte Beweise dafür, dass R schon in dem Jahrhundert vor Marcell (vgl. § 2, 2) das Symbol der römischen Gemeinde war, haben wir nicht. Bischof Dionysius v. Rom († 268) scheint in seinem aus Athanasius fragmentarisch bekannten christologischen Lehrschreiben auf das Symbol seiner Gemeinde zurückzuverweisen[1]), Novatian in seiner um 250 geschriebenen Schrift *de trinitate* thut es zweifellos[2]), allein der Text dieses römischen

1) Vgl. Hahn S. 16 Anm. 38; Kattenbusch, Ap. II, 371 f. 2) Vgl. Hahn § 11 und die zugehörigen Anmerkungen.

Symbols des 3. Jahrh. ist selbst bei Novatian nicht hinreichend erkennbar. Noch viel ungünstiger steht es mit den sog. „Canones Hippolyti", die in Verbindung mit andern mittelalterlichen koptischen Rechtsquellen in einer aus dem Koptischen übersetzten arabischen Version uns erhalten sind. Die Tauffragen, welche sie bieten[1]), lassen zwar trotz der doppelten Uebersetzung und durch mancherlei Interpolationen hindurch einzelne Stücke eines Symbols wie R wenigstens so deutlich hervortreten, dass die Annahme, der ursprüngliche griechische Text habe hier R selbst geboten, nicht ganz unmöglich ist; allein die Sicherheit der Zurückführung dieser Canones auf Hippolyt und auf die Zeit um 220, lässt dem Ganzen und vollends dem Einzelnen gegenüber so viel zu wünschen übrig, dass mit diesen „Canones Hippolyti" für das Abendland nicht argumentiert werden kann[2]). Bei Justin dem Märtyrer endlich, der zwischen 150 u. 160 in Rom schrieb, ist es fraglich, ob er, wenn er ein Symbol gekannt hat, mit seinen Anspielungen auf Symbolformeln R im Auge gehabt hat (vgl. § 6, 2).

2. Doch treten hier zwei sichere indirekte Argumente in die Lücke. Zunächst ist daraus, dass R ursprünglich griechisch konzipiert ist (§ 2, 3), zu folgern, dass R, falls es in Rom schon im 3. Jahrh. vorhanden war, zurückreichen muss in die Zeit, bevor das Griechische aufhörte die herrschende Sprache der römischen Gemeinde zu sein, d. h. in die Zeit vor ca. 220[3]).

3. Sodann zeugt das afrikanische Symbol sicher schon um 250 für R (vgl. § 3, 4 a. E.). Bis Cyprian nämlich kann man dieses oder eine ältere Form desselben mit Zuversicht zurückverfolgen. Denn wir wissen von Cyprian nicht nur, dass er eine bei der Taufe in Gebrauch kommende *symboli lex* kannte, auf deren Wortlaut er hielt, und dass *interrogationes de fide* und ein *fidem dare* schon damals in Afrika üblich waren: wir erfahren auch, dass sein im übrigen uns nicht mehr erkennbares Symbol die für das Africanum der späteren Zeit (vgl. § 3, 3) charakteristischen Worte enthalten hat *„credo . . . remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam*[4]). — Ja es ist nicht zu

1) Hahn § 31 d. 2) Vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 731 ff.; I, 320 ff.; II, 181 Anm. 3 und die dort genannte Litteratur; ausserdem FXFUNK, Das Testament unsers Herrn und die verwandten Schriften. Mainz 1901. Siehe auch unten § 5. 3) Vgl. CASPARI III, 303 f. 4) Vgl. Cyprian, ep. 69 7, 70 2 und die sententiae episcop. p. 437 1 f. ed. HARTEL; HAHN § 12.

kühn, wenn man noch weiter zurückgeht. Denn schon in Tertullians Zeit hatten in Afrika die Taufkandidaten bei der Taufe „etwas mehr zu antworten, als der Herr im Evangelium vorgeschrieben hat“, und durch diese Antwort bekannten sie „den christlichen Glauben im Wortlaut der Glaubensregel“; diese *„fidei lex“* aber hielt Tertullian für *immobilis et irreformabilis* und, was er über den Inhalt dieses *„sacramentum“* (vgl. § 1, 4b), in den Ausdrücken wechselnd, andeutet, schliesst es nicht aus, dass schon sein nicht mehr rekonstruierbares Symbol dem Cyprians und der Folgezeit ganz oder im wesentlichen gleich gewesen ist[1]). Jedenfalls ist nach zwei Aeusserungen Tertullians[2]) zweifellos, dass schon die karthagische Symbolformel des endenden 2. Jahrh. eine Tochterformel der römischen gewesen ist.

4. Muss man demnach annehmen, dass R in dem in § 2, 2 citierten Wortlaut oder in einer ganz ähnlichen — die Resultate des § 3 nicht alterierenden — Gestalt schon um 190 in Rom in Gebrauch gewesen ist, so macht es ein Hinweis auf den in der Zeit zwischen ca. 145 u. 190 brennenden Kampf mit dem Gnostizismus zweifellos, dass das von polemischer Rücksicht auf die Häresie nicht im geringsten bestimmte Symbol um 145 schon vorhanden gewesen ist[3]). Ob es damals in Rom erst entstanden ist, wie HARNACK annimmt, oder in noch ältere Zeit zurückgeht, — diese Frage kann erst in anderm Zusammenhange (§ 6, 2. 3) erörtert werden.

5. Auch die Frage, ob das römische Symbol schon um 150 ganz denselben Wortlaut gehabt hat, wie in der Zeit Marcells, kann hier noch nicht erledigt werden, so zweifellos es ist, dass die Resultate von § 3 dafür sprechen, dass das römische Symbol, ehe es seit spätestens 190 (vgl. oben No. 3) in die Provinzen wanderte, seinen Wortlaut nicht geändert hat. ZAHN hat unter Hinweis einerseits auf die Symbolreminiscenzen bei Tertullian und Irenäus, andererseits darauf, dass die Artemoniten in Rom behaupteten τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτωρος († 199) . . ., ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου (199—217) παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν, die Vermutung

1) Tertullian, de corona 3, de spectaculis 4, und de virg. vel. 1; vgl. HAHN § 7, HARNACK, Vetustissimum etc. p. 128—123 und KUNZE S. 29f. 2) Tertullian, de praescr. 20 u. 36, bei HARNACK, Vetustissimum p. 118f. No. 2 u. 8. 3) Vgl. die Ausführungen KUNZEs über das Symbol bei den Gnostikern (Glaubensregel u. s. w. S. 331 ff.).

ausgesprochen, der erste Artikel des römischen und des ihm folgenden afrikanischen Symbols habe bis auf Zephyrin gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, erst im Anfang des 3. Jahrh. sei im antimonarchianischen Interesse das ἕνα weggelassen und das πατέρα hinzugefügt [1]). Diese Hypothese ist hinsichtlich der behaupteten Hinzufügung des πατέρα trotz mancher fascinierenden Argumente ZAHNS schwerlich glücklich zu nennen — schon Mt 28 19 richtet sie, und Tertullian weiss, dass die Christen seit der Taufe „*debitores trium*“ sind: *patris et filii et spiritus sancti* [2]) —; diskutabler aber ist trotz HARNACK die Annahme, dass ursprünglich — wenn auch nicht bis 200 — in R vor θεὸν πατέρα παντοκράτορα ein ἕνα gestanden habe. Doch kann die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme erst erörtert werden, wenn die orientalischen Taufsymbole der vornicänischen Zeit in die Diskussion hineingezogen sind (vgl. § 6, 3).

§ 5. Die orientalischen Taufsymbole der vornicänischen Zeit.

CPCASPARI, Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orientalischen Kirche u.s.w. (Zeitschr. für die gesamte luth. Theol. herausg. von AGRudelbach und HEFGuericke XVIII, 1857, S. 634—674.) — FJAHORT, Two dissertations I on μονογενὴς θεός, II on the Constantinopolitan creed and other eastern creeds of the fourth century. Cambridge u. London 1876. — CPCASPARI, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufsymbol besessen, oder nicht? (ZfkW VII, 1886, S. 352—375). — JKUNZE, Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Leipzig 1895. — THZAHN, Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums I—III (NKZ VII, 1896, S. 16—33). — JKUNZE, Ein neues Symbol aus Aegypten (NKZ VIII, 1897, S. 543—567). — FXFUNK, Die Symbolstücke in der ägyptischen Kirchenordnung und in den Kanones Hippolyts (ThQS 1899, S. 161—187). — WSANDAY, Recent research on the origin of the Creed (Journal of theological studies I, 1899, p. 3—22).

1. Was in den vorigen Paragraphen zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols gesagt ist, darf als allgemein zugegeben gelten. Wendet man sich dem Orient zu, so steht man alsbald vor der Frage, die gegenwärtig als die Hauptfrage der ältern Symbolforschung zu gelten hat. CASPARI setzte voraus, dass auch im Orient das Taufsymbol vor dem 4. Jahrh. schon eine längere Geschichte gehabt habe, und dass diese letztlich zurückgehe auf

1) Vgl. ZAHN, Das apost. Symbolum S. 22 und NKZ VII, 24; dagegen HARNACK, ZThK IV, 130 ff. Die Behauptung der Artemoniten bei Euseb, h. e. 5, 28 3. Ueber Irenäus vgl. unten § 5, 4. 5. 2) Tertullian, de oratione 25; vgl. HARNACK, Vetustissimum p. 120 No. 17 u. 23.

einen R verwandten Grundtypus. Diese früher auch von Harnack[1]) geteilte Anschauung hat noch heute an Zahn, Kunze, Sanday u. a. ihre Vertreter; ja sie ist wohl noch die verbreitetste. Harnack und Kattenbusch[2]) aber haben die Forschung in andere Bahnen zu leiten versucht. Nur in einem kleinen Teile der orientalischen Kirche, in Syrien und Palästina, seien — so meint Harnack — vornicänische Symbole vorauszusetzen, aber auch hier beginne die Symbolentwicklung erst „gegen Ende des 3. Jahrh.", vielleicht in der Schule Lucians von Antiochien; und der Ausgangspunkt sei auch hier R, das man in der Zeit der Kämpfe mit Paul v. Samosata schätzen gelernt habe; der römischen Gemeinde bleibe die Grossthat, das Symbol und mit ihm die Grundlage aller kirchlichen Symbole geschaffen zu haben. Kattenbusch hat eine Zeit lang ganz ebenso gedacht. Neuerdings giebt er das Vorhandensein vornicänischer Taufsymbole auch für Aegypten und Kleinasien zu. Die Hypothese aber hält er fest, dass die orientalische Symbolgeschichte von einer Rezeption des römischen Symbols (R) ausgehe.

2. Als sicherer Ausgangspunkt für eine Untersuchung der vornicänischen Symbole des Orients bietet sich die περὶ πίστεως γραφή, die Euseb von Cäsarea 325 der Synode von Nicäa vorlegte. Wir kennen sie aus einem Briefe, den Euseb noch von Nicäa aus an seine Gemeinde schrieb[3]). Euseb erklärt in diesem Briefe, er habe es für nötig gehalten, den Adressaten zuzuschicken „*zunächst die von uns vorgelegte Erklärung über den Glauben, sodann die zweite, welche sie* — d. h. die Synodalen von Nicäa — *unter Hinzufügung von Zusätzen zu unseren Worten erlassen haben*". Euseb fährt dann fort: *Unsere Schrift nun, die in Gegenwart des gottgeliebtesten Kaisers verlesen und als gut und recht erwiesen wurde, hat folgenden Wortlaut: „Wie wir es empfangen haben von den Bischöfen vor uns und im ersten Katechumenenunterricht und da wir die Taufe empfingen, wie wirs gelernt haben aus den heiligen Schriften, und wie wir in unserm eignen Presbyterat und Episkopat glaubten und lehrten, so glauben wir auch jetzt und legen unsern Glauben wie folgt dar:* Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα,

---

1) RE², Artikel Apostolisches Symbol. 2) Harnack schon in seiner Dogmengeschichte I, 1886, S. 259 Anm. 1, dann RE³ Art. Apostolisches Symbol; Kattenbusch schon in seiner Konfessionskunde I, 1892, S. 261 Anm. 3 und 269 Anm. 1, dann in seinem „Apost. Symbol." I, 216 ff., 370 ff. u. ö. 3) MSG 20 1535 ff.; ein Bruchstück bei Hahn § 188.

τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον. *Von einem jeden von diesen* — d. h. von Vater, Sohn und Geist — *glauben wir, dass er wahrhaftig ist und* [seine besondere] *Existenz hat, der Vater wahrhaftig* [als] *Vater, der Sohn wahrhaftig* [als] *Sohn und der heilige Geist wahrhaftig* [als] *heiliger Geist, wie auch unser Herr sagte, als er seine Jünger aussandte zur Predigt: Gehet hin* etc. (Mt 28 19). *Wir versichern auch inbezug auf dies* [alles], *dass wir so halten und denken und von jeher so gehalten haben und bis zum Tode für diesen Glauben einstehen, indem wir jede gottlose Häresie verurteilen. Dass dies unsere innerste Ueberzeugung gewesen ist, seit wir zum Bewusstsein unser selbst kamen, dass wir auch jetzt so denken und in Wahrhaftigkeit so reden, das beteuern wir bei Gott dem Allmächtigen und unserm Herrn Jesus Christus. Wir sind auch in der Lage, den Beweis dafür anzutreten und euch* — d. h. die Synodalen — *davon zu überzeugen, dass wir in der verflossenen Zeit so geglaubt und gepredigt haben." Als wir diese Glaubenserklärung abgegeben hatten, konnte niemand widersprechen* u. s. w. — Die περὶ πίστεως γραφή, von der Euseb in diesem Briefe spricht, ist zunächst nicht als Vorlage für das Nicänum, sondern als apologetische Eingabe des Euseb und seiner Gesinnungsgenossen der Synode von Nicäa unterbreitet. Da nun das Nicänum die oben griechisch abgedruckten Worte, modifiziert, sich angeeignet hat, und da das, was in dem Briefe Eusebs ihnen folgt, eine der theologischen Stellung des Euseb entsprechende Interpretation der triadischen Anordnung des Vorangehenden ist, so kann nicht bezweifelt werden, dass die oben griechisch abgedruckten Worte das enthalten, was Euseb παρέλαβεν . . . ἐν τῇ πρώτῃ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλάμβανε. Dass diese Worte, wenn auch mit Auslassungen, zumal im 3. Artikel, wörtlich das cäsareensische Taufsymbol bieten [1]), ist möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, aber nicht erweislich; denkbar ist auch, dass Euseb in ihnen „eine

1) Vgl. Hahn § 123.

Formel geschaffen hat, die in gewisser Weise an alle Taufsymbole erinnern konnte" [1]). Jedenfalls aber folgt aus Eusebs Eingabe, dass es zum mindesten in einzelnen Gemeinden des Orients schon im endenden 3. Jahrh., zur Zeit der Taufe Eusebs, Taufbekenntnisse gegeben hat, denen die von ihm vorgelegte Formel in ihrem trinitarischen Aufbau sicher, in ihren Einzelangaben wahrscheinlich wesentlich gleichartig gewesen sein muss.

3. Für die Erkenntnis dieser vornicänischen orientalischen Symbole haben wir leider nur sehr wenige unanfechtbare Quellen. Denn all die Symbole des 4. u. 5. Jahrh., bei denen die Annahme eines vornicänischen Kerns nicht notwendig ist, könnten begriffen werden als veranlasst durch den bunten Austausch von Symbolformeln, den der arianische Streit mit sich brachte, und sind zu einem Teile sicher so oder in Anlehnung an das Nicänum entstanden. Es bleiben als unanfechtbare Quellen ausser dem in No. 2 mitgeteilten Bekenntnis Eusebs (A) nur übrig: B das vom Nicänum zweifellos unabhängige Symbol, das Cyrill von Jerusalem noch als Presbyter, vor 350, in seinen κατηχήσεις φωτιζομένων auslegt [2]), C die dem eben aufgeführten Hierosolymitanum eng verwandte und deshalb vornicänische Grundlage des von Cassian um 430 citierten „*Symbolum Antiochenum*" [3]), D das wohl in Syrien zu lokalisierende Taufsymbol der [um 350 oder spätestens] um 400 auf Grund älterer Quellen zusammengearbeiteten „Apostolischen Konstitutionen" [4]), E das zweite Symbol der Kirchweihsynode zu Antiochien vom Jahre 341, das nach unkontrollierbaren Angaben aus dem 4. Jahrh. auf Lucian den Märtyrer zurückgeht [5]), F das Bekenntnis, das Arius 330 dem Konstantin einreichte [6]).

4. Diese in der That sämtlich auf Syrien und Palästina, bezw.

---

1) Kattenbusch, Ap. I, 232. 2) Hahn § 124. Die Rekonstruktion, der Hahn folgt, ist von Kattenbusch (Ap. I, 234 ff.; vgl. auch 376 ff.) m. E. mit Recht bemängelt. 3) Hahn § 130 b, vgl. 130 a. 4) Hahn § 129. 5) Hahn § 154. 6) Hahn § 187 b. Von dem Taufbekenntnis in den Tauffragen der vornicänischen sog. Aegyptischen Kirchenordnung (Hahn § 139) sehe ich ab, weil der Text des koptischen Codex vom Jahre 1006 (= Hahn § 139) unmöglich als ein sicheres Dokument bei Verhandlungen über vornicänische Symbole angesehen werden kann. Auch die lateinische Uebersetzung (EHauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia. Leipzig 1900, p. 110) scheint die Tauffragen dem Symbol des Uebersetzers gemäss modifiziert zu haben. — Ueber die Spuren eines vornicänischen Symbols in Aegypten wird oben in No. 7 c gehandelt werden.

— das liesse sich von dem Bekenntnis des Arius (F) sagen — auf „die Schule Lucians“ zurückweisenden Texte zeigen ein buntes Bild. An Stelle der trotz aller lokalen Verschiedenheiten in ihrem Grundgefüge (= R) durchaus festen Formen der occidentalischen Symbole treffen wir hier von der theologischen Entwicklung und dem antihäretischen Kampfe in Fluss gehaltene Sätze, durch welche eine von ihnen variierte gemeinsame Melodie oft nur lückenhaft — d. h. mit mancherlei Auslassungen — hindurchklingt. Aber eine solche gemeinsame Melodie ist doch vorhanden. Und nicht nur das. Unverkennbar ist auch, dass sie mit R die engste Verwandtschaft zeigt. Doch treten im Vergleich mit R Abweichungen in der Wahl und Stellung der Worte hervor, und einzelne der Zusätze scheinen, gleichwie jene Abweichungen, schon dem Gefüge der Grundtöne, nicht erst den Variationen anzugehören. Abweichungen und Zusätze derart sind: a) ἕνα [θεόν] ABCDEF; ABE haben auch ἕνα κύριον, AB auch ἓν πνεῦμα, b) [παντοκράτορα], ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων oder eine ähnliche Apposition ABCDE, c) statt Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν (R): κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ oder ähnlich ABCDEF, d) statt ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα (R): σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου BCD[1]), e) statt τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα (R): ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ABDE[2]), f) statt ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς (R): ἀνελθόντα ε. τ. οὐ. ABDEF[3]), g) statt der asyndetischen Aneinanderreihung des ἀναστάντα, ἀναβάντα, καθήμενον bieten ABCDEF die polysyndetische: καὶ … καὶ . . . καί, h) statt ὅθεν ἔρχεται haben BCDEF καὶ ἐρχόμενον, A καὶ ἥξοντα, i) überdies fügen ACDEF — vielleicht auch B — ein πάλιν und k) ABDE ein ἐν δόξῃ oder μετὰ δόξης hinzu, l) statt des blossen ἐκκλησίαν (R) haben BDF καθολικὴ ἐνκκλ., ACE gestatten keinen Schluss, m) nach der ἀνάστασις fügen BCDF ζωὴν αἰώνιον oder ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος hinzu, AE brechen früher ab.

1) Dass AEF dies Glied gar nicht bieten — sie haben statt dessen nur παθόντα und lassen diesem mit Auslassung des ταφέντα gleich das ἀναστάντα folgen — beweist, da AEF Theologenbekenntnisse sind, nicht, dass dem Symbol, das durch sie hindurchklingt, das σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου gefehlt habe; vgl. Hahn § 123 Anm. 370ff. D bietet statt des ταφέντα ein ἀποθανόντα. 2) Ueber das blosse ἀναστάντα (ohne τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ) in F ist analog zu urteilen, wie in der vorigen Anmerkung über das σταυρωθέντα κτλ. geurteilt ist; bei C lässt die Uebersetzung den Wortlaut dieses Gliedes nicht erkennen. 3) Bei C lässt die Uebersetzung den Wortlaut nicht erkennen.

5. Aus dem in No. 3 und No. 4 Dargelegten folgt, dass es im letzten Viertel des 3. Jahrh. in der syrisch-palästinensischen Kirche Taufsymbole gegeben hat, deren Grundform Tochter oder Schwester von R gewesen ist. Diese Thatsache liesse sich mit HARNACK durch die Annahme erklären, man habe um 270 in Antiochia R übernommen, habe aber dies römische Symbol modifiziert, weil sein christologischer Abschnitt im Orient „auf einen bereits eingebürgten christologischen Typus gestossen sei", d. h. auf einzelne feste Formeln und traditionelle Satzgefüge, die dort längst, zwar nicht in einem Taufsymbol, aber in dem „Kerygma" von Christo, bei der liturgischen und didaktischen Thätigkeit der Kirche, ihren Platz gehabt hätten. — Allein erstens ist diese Annahme unnötig. Denn, wenn auch die sog. „Symbole" des Gregorius Thaumaturgus von Neucäsarea um 240 [1]) und des Aphraates von Mar Matthäus bei Mosul um 330 [2]) ausser aller Symboltradition stehende Formulierungen des „Glaubens" darstellen, so könnten doch diese „Symbole", selbst wenn sie als Taufsymbole gebraucht worden wären, nicht gegen die Existenz anderer, R verwandter Taufsymbole in anderen, minder abgelegenen oder minder jungen Gemeinden zeugen. Es kann aber der Formel des Aphraates durch nichts, der Gregors nur durch eine angreifbare Argumentation der Charakter eines Taufsymbols vindiziert werden.

6. Zweitens sprechen allgemeine Erwägungen gegen die in No. 5 erwähnte Konstruktion. Zunächst a) die Schwierigkeit der Vorstellung eines „festen", und doch nicht festgelegten „Kerygma" von Christo. Soll man aber jene stereotypen Formeln doch irgendwie „liturgisch" festgelegt denken, so liegt der Gedanke an ein Taufbekenntnis am nächsten. Denn b) da es sicher ist, dass die Christen im Orient und im Occident bis 250 in noch höherem Grade als später eine durch lebendigsten Gemeindeverkehr zusammengehaltene ἀδελφότης bildeten, und da es als wahrscheinlich bezeichnet werden muss, dass bereits Tertullian, der zweifellose Beziehungen auch zum Orient hatte, das Symbol als *tessera hospitalitatis* gewürdigt hat (vgl. § 1, 5), so ist es schwer denkbar, dass die im Abendland bis in Tertullians Zeit zurückzuverfolgende Sitte der *interrogationes de fide* bei der Taufe und die von diesen vorausgesetzte Ueberlieferung des Glaubens — *ejusdem sacra-*

1) HAHN § 185. 2) HAHN § 16.

menti una traditio sagt Tertullian (vgl. § 1, 4) — im Orient damals ohne Parallele gewesen wäre oder ohne Anschluss an feste Formeln sich vollzogen hätte. Ueberdies hängt c) das Bekenntnis bei der Taufe, das συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ, eng zusammen mit der im Orient wie im Occident gleich alten *abrenuntiatio*, dem ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾷ[1]). Endlich d) verdient auch das Erwägung, dass, wäre das Symbol vom Occident in den Orient importiert zu einer Zeit, wo im Abendland der Terminus „Symbol" bereits vulgär war — und das war er um 270 (vgl. § 1, 3) —, dann auch im Orient der Terminus nicht erst seit dem 5. Jahrh. gebräuchlich geworden wäre, dass andrerseits an die im Orient geläufigste Bezeichnung des Symbols als μάθημα[2]) schon die Worte zu erinnern vermögen, mit denen um 180 die Presbyter in Smyrna ihre an Symbolformeln anklingende Glaubenserklärung gegen Noët beschliessen: καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν[3]).

7. Entscheidend ist drittens, dass im Orient schon vor 270 und auch ausserhalb der Grenzen von Syrien-Palästina Taufsymbole nachweisbar sind, deren Traditionszusammenhang mit den in No. 3 erwähnten nicht verkannt werden kann. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht a) schon dies, dass Marcell von Amyra ein heimatliches Symbol gehabt zu haben scheint, das den in No. 3 genannten ähnlich war: sein Text von R[4]) weist Eigentümlichkeiten auf, die z. T. aus Reminiscenzen an ein Symbol des in No. 4 gekennzeichneten Typus erklärt werden können (vgl. No. 4 g m)[5]). Wichtiger ist b), dass schon die Grundschrift der ersten sechs Bücher der Apostolischen Konstitutionen, die vielleicht noch der ersten Hälfte des 3. Jahrh. angehörige syrische „Didascalia apostolorum", wie nicht wenige Symbolanklänge in ihr beweisen, zweifellos ein Bekenntnis kennt, das im Aufbau und inbezug auf mehrere der in No. 4 aufgezählten Eigenarten (No. 4 c d g h k) mit dem in No. 4 behandelten Symboltypus verwandt gewesen sein muss[6]). Ja die Didascalia weiss, dass die

---

1) Vgl. Caspari, ZfkW VII, 361; Kattenbusch, Ap. an den II, 987 s. v. „Abrenuntiation" genannten Stellen. 2) Caspari I, 21 Anm.; Kattenbusch, Ap. I, 46 Anm. 12; II, 234f. 3) Hahn § 4. 4) Hahn § 17. 5) Dass auch das Symbol des Marcus Eremita um 430 (Hahn § 133; doch vgl. unten § 7, 2 Anm. 4) ein vornicänisches Symbol in Ancyra bezeugt, ist möglich, aber nicht erweislich; vgl. Kattenbusch, Ap. II, 740. 6) Vgl. Zahn, NkZ VII, 24 ff. Auch Kattenbusch (Ap. II, 205 ff.; vgl. I, 394) giebt die Bekanntschaft der Didascalia mit einem Symbol, das den oben in No. 3 genannten ähnlich war, zu, bezweifelt aber ihre Her-

Apostel in Jerusalem festgesetzt hätten, dass die Christen „den allmächtigen Gott und Jesum Christum und den heiligen Geist anbeten, die heiligen Schriften gebrauchen und die Auferstehung der Toten glauben sollen“ [1]). Den Ausschlag giebt c), dass auch Aegypten schon in vornicänischer Zeit ein Taufsymbol besass, das zwar im Detail nicht mehr rekonstruierbar ist, aber mit den in No. 3 genannten Symbolen „typische“ Eigentümlichkeiten gemein gehabt hat und in Aegypten eine bis in die Zeit des Origenes, ja des Clemens zurückreichende Geschichte zu haben scheint [2]).

---

kunft aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. Zu diesen Zweifeln giebt aber das milde Urteil des Verfassers in der Bussfrage keinen Grund (vgl. auch HARNACK, RE[3] I, 736 3 ff.), geschweige denn die andern Argumente K.s.

1) Vgl. ZAHN, NkZ VII, 23; KATTENBUSCH, Ap. II, 207. Bei obigen Worten an das der Didascalia bekannte Symbol zu denken, ist, obwohl faktisch „nichts andres“ als dessen trinitarisches Schema und die ἀνάστασις (sein Schlussglied?) genannt ist, doch das Nächstliegende. Vgl. KUNZE, Glaubensregel S. 18 Anm. 2 und S. 239. 2) Die Frage nach dem Symbol in Aegypten ist zur Zeit noch die umstrittenste und schwierigste der orientalischen Symbolgeschichte. Von den durch die kanonistische Litteratur der mittelalterlichen Kopten uns erhaltenen Quellen, den sog. „Canones Hippolyti“ und der sog. „Aegyptischen Kirchenordnung“, muss bei Beantwortung dieser Frage m. E. ganz abgesehen werden (vgl. oben S. 13 Anm. 2). Auszugehen ist von der zuerst durch KATTENBUSCH (II, 242 ff. u. 730 f.), dann durch KUNZE (NkZ VIII, 543 ff.) mitgeteilten und besprochenen „καθολικὴ τῆς ἐκκλησίας πίστις“ in einer Wiener Hs. der Erzählungen von dem ägyptischen Mönchsheiligen Makarius [die in andrer Rezension in Handschriften der ca. 416 verfassten Historia Lausiaca übergegangen sind]: Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς τὸν ὁμοούσιον αὐτοῦ λόγον, δι᾽ οὗ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας, τὸν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας ἐπιδημήσαντα ἐν σαρκί, ἣν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ἑαυτῷ ὑπεστήσατο, τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. πιστεύωμεν (sic) δὲ καὶ εἰς ἀνάστασιν ψυχῆς καὶ σώματος καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος I Kor, 15 44 u. 53. Vergleicht man dies Symbol mit den Symbolanklängen in einem der Briefe Alexanders v. Alexandrien vom Jahre 320 (HAHN § 15), mit dem oben in No. 3 sub F schon aufgeführten Bekenntnis des Arius (HAHN § 187) und mit gelegentlichen Aeusserungen des Athanasius (vgl. KATTENBUSCH II, 248 ff. u. 734), so ist, wie auch KATTENBUSCH jetzt zögernd zugiebt (II, 734), nicht zu leugnen, dass es schon um 320 in Alexandria ein durch die genannten Bekenntnisse hindurchklingendes Symbol gegeben hat. Dies Symbol aus seiner nachnicänischen Modifikation in dem soeben abgedruckten Texte und aus den Symbolanklängen bei den drei andern genannten Zeugen zu rekonstruieren, halte ich für unmöglich, offenbar aber ist ebensowohl die Verwandtschaft mit R wie das Vorhandensein der in No. 4 sub a c (HAHN

8. Bis ins 2. Jahrh. hinab führen uns Irenäus und das Bekenntnis der gegen Noët um 180 in Kleinasien versammelten Presbyter. Dass Irenäus einen von der hl. Schrift unterschiedenen, in der Taufe übermittelten κανὼν τῆς ἀληθείας, also ein Taufsymbol, kennt, das er in der ganzen Kirche verbreitet denkt, folgt aus direkten Aeusserungen so zweifellos, dass auch

---

§ 15), e g h und i erwähnten Eigentümlichkeiten des in No. 4 besprochenen Symboltypus. Da nun schon Dionys v. Alexandrien um 250 „τὴν πρὸ τοῦ λουτροῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν“ und ἐπερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις bei der Taufe kennt (bei Euseb h. e. 7 8 u. 7 9, 2) — die συντάγματα καὶ παραδόσεις (ib. 7 7, 1) auf das συντάσσεσθαι Χριστῷ und auf Symbol-„Traditionen“ zu beziehen, ist verlockend, aber wohl zu kühn —; da die Tauffragen und Antworten, die er im Auge hat, gewiss nicht nur „ein kurzes trinitarisches Bekenntnis“ (Kattenbusch II, 189f., 961) in sich schlossen — denn sie grenzten, was orthodox war, gegen das Häretische ab (Euseb 7 9, 2) —; da seine πρὸ λουτροῦ ὁμολογία die ἄφεσις ἁμαρτιῶν oder das εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτιῶν enthalten haben muss — denn von Novatian sagt er: ἀθετεῖ τὸ λουτρὸν τὸ ἅγιον —; und da endlich eines seiner Brieffragmente unleugbare Symbolanklänge aufweist (περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ... τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ... τοῦ ἁγίου πνεύματος bei Euseb h. e. 7 6), die trotz ihrer Kürze eine der Eigenheiten des in No. 4 besprochenen Symboltypus (4c) verraten: so wird der Schluss berechtigt sein, dass das um 320 vorhandene alexandrinische Symbol dort mindestens seit Dionys, oder vielmehr seit den Anfängen seines Vorgängers Heraklas (vgl. Euseb 7 9, 2, wo sonst eine Neuerung des Dionys oder Heraklas nicht hätte verschwiegen werden können), also seit ca. 230, eine Geschichte gehabt hat. Damit ist man an die Grenze der alexandrinischen Zeit des Origenes gekommen. Zwei nebeneinander zu stellende Ausführungen bei Origenes und Clemens bezeichnen dann die letzte Grenze erreichbaren Erkennens. Origenes sagt (in Joann. 32 9 ed. Lommatzsch II, 427f.) im Anschluss an die bei Hahn S. 13 citierten Worte: φέρε οὖν καθ᾽ ὑπόθεσιν, εἴ τις δοκῶν πιστεύειν εἰς τὸν Ἰησοῦν, μὴ πιστεύοι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ νόμου καὶ εὐαγγελίου ..., οὗτος ἂν τῷ μεγίστῳ λείποι τῆς πίστεως κεφαλαίῳ. ἢ πάλιν εἴ τις πιστεύων, ὅτι ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεὶς ἱερόν τι χρῆμα καὶ σωτήριον τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν· ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γένεσιν ἀνείληφεν ..., καὶ τούτῳ ἂν λείποι εἰς τὸ πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν τὰ ἀναγκαιότατα. πάλιν τε ... ἢ εἰ ἀνάπαλιν τὰ μὲν περὶ αὐτοῦ ἀνθρώπινα προσίοιτο, τὴν δὲ ὑπόστασιν τοῦ μονογενοῦς καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως ἀθετοῖ, καὶ οὗτος ἂν οὐ δύναιτο λέγειν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν. καὶ οὕτως καθεξῆς μοι νόει, ἵνα θεωρήσωμεν, ὁπηλίκον ἐστὶ τὸ ἀνελλιπῶς καὶ βεβαίως πᾶσαν τὴν πίστιν ἔχειν κτλ. Und Clemens erklärt, um darzuthun, dass das böse Beispiel häretischer Gnostiker die rechten Christen nicht zur Untreue gegen ihren Glauben verführen dürfe: εἰ δὲ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς· — διὰ τὸν ψευσάμενον τὴν ὁμολογίαν ἀφεξόμεθα καὶ ἡμεῖς; ἀλλ᾽ ὡς ἀψευδεῖν χρὴ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μηδὲν ὧν ὑπέσχηται ἀκυροῦν, κἂν ἄλλοι τινὲς παραβαίνωσι συν-

KATTENBUSCH und HARNACK es zugeben[1]). KATTENBUSCH wie HARNACK nehmen nun an, Irenäus habe R gekannt. Gewiss ist das wahrscheinlich; und unleugbar scheint auch mir, dass Irenäus, wo er vom Glauben an „Christus Jesus, unsern Herrn" spricht, mehrfach — nicht immer — nicht den oben in No. 4 sub c erwähnten R ähnlichen Text, sondern einen mit R identischen in Gedanken hat; auch das „*sub Pontio Pilato crucifixus*" (No. 4 d) kennt er. Allein „die einzige sichere Spur", die KATTENBUSCH dafür findet, „dass Irenäus bei seiner Betrachtung des Symbols von römischen Einflüssen als solchen bestimmt ist", wird

---

θήκας, οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσι (strom. 7 15, 90 ed. DINDORF III, 330). Da nun Origenes in seiner spätern Zeit zweifellos ein Taufbekenntnis kennt (KATTENBUSCH, Ap. II, 150), und da eine dieser spätern Stellen (in Exod. 5 3 ed. LOMM. 9 53, bei KATTENBUSCH, Ap. II, 150) mit der oben citierten frühen aus dem Johannes-Kommentar unverkennbare Gedankenverwandtschaft hat, so ist m. E. schon aus diesen Stellen (vgl. auch HAHN § 8) zu schliessen, dass Origenes bereits in seiner alexandrinischen Zeit ein allgemeines Taufbekenntnis kannte, das trinitarisch war, aber im ersten Artikel von der πίστις εἰς ἕνα θεόν redete, die Kreuzigung unter Pilatus und die Geburt aus der Jungfrau erwähnte, anscheinend auch bereits, wie das spätere Alexandrinum, von einem ἐπιδημεῖν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων bei Jesu sprach (vgl. oben in Joann. 32 9 und in den GChS Origenes II u. III sub voce ἐπιδημεῖν) und vielleicht mit Dionys (vgl. oben) und Eusebius (HAHN § 123) Jesum sowohl als μονογενής wie als πρωτότοκος πάσης κτίσεως bezeichnete. Redet aber Euseb in Joann. 32 9 von den μέγιστα κεφάλαια τῆς πίστεως in einem Symbol, so ist auch die περὶ τῶν μεγίστων (vgl. auch KATTENBUSCH II, 114) ὁμολογία, die bei Clemens am Anfang des Christenlebens steht, nicht nur eine kurze trinitarische Formel, sondern ein Taufsymbol, das die Kreuzigung, die Parthenogennesis und andre μέγιστα erwähnte, genauer freilich nicht mehr zu erkennen ist. Vgl. KUNZE, Glaubensregel S. 41—66.

1) Vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 26ff.; HARNACK, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1 S. 529; HAHN § 5. Die Ausführungen von KUNZE (Glaubensregel S. 100—126) haben mich nicht davon überzeugt, dass die Gleichsetzung von κανὼν τῆς ἀληθείας und Taufbekenntnis bei Irenaeus unberechtigt ist (vgl. auch OSCHEEL, GGA 1891, S. 921—929). Hatte er die Wahrheit in dem Taufbekenntnis, in der Schrift und in der auf ihn gekommenen Tradition, so widerspricht es der an einer Reihe von Stellen vorliegenden und sehr begreiflichen Gleichsetzung des κανὼν τῆς ἀληθείας mit dem übersichtlichen Symbol wahrlich nicht, dass Irenaeus gelegentlich auch an die andern, ausführlicheren Zeugen für die Wahrheit denkt, wenn er vom κανὼν τῆς ἀληθείας redet. Nach „einheitlichen Formeln" darf man nicht suchen.

kaum irgend jemand ausser ihm zu sehen vermögen[1]). Und von den in No. 4 genannten Eigenarten des spätern orientalischen Symboltypus lassen sich m. E. bei a b k sichere, bei d und e beachtenswerte Spuren bei Irenäus aufweisen; auch scheint sein nicht rekonstruierbares Symbol das im Orient häufige παθόντα geboten zu haben[2]). Da nun schon das Bekenntnis der gegen Noët versammelten Presbyter[3]) trotz seiner Kürze neben einem παθόντα und ἀποθανόντα die oben in No. 4 sub a e g h erwähnten Eigentümlichkeiten der spätern orientalischen Symbole verrät, so liegt die Annahme, Irenäus habe, wo ein Symbol bei ihm durchklingt, sein heimisches Symbol in Gedanken gehabt, näher als die, dass seine Symbolreminiscenzen direkt auf R zurückzuführen seien. Doch steht ja der nun bis zur Mitte des 2. Jahrh. zurückverfolgte Grundtypus der in No. 3 erwähnten Symbole selbst[4]) R so nahe, dass er als eine Modifikation von R aufgefasst werden kann (vgl. oben No. 5). Es erhebt sich daher die Frage, ob Rom vom Orient, oder dieser schon vor ca. 150 von Rom, oder beide aus älterer gemeinsamer Quelle ihr Taufsymbol erhalten haben. Diese Frage führt zu der nach der Entstehung von R (§ 4, 5), so zurück, dass sie diese zu der Frage nach der Entstehung des altkirchlichen Taufsymbols überhaupt erweitert.

§ 6. Die Entstehung des altkirchlichen Taufsymbols.

AHarnack, Vetustissimum s. § 4. — ThZahn, Das apost. Symbol s. § 2. — WBornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers (ZKG III, 1—27). — JHHaussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. München 1893. — CClemen, Die Anfänge eines Symboles im NT. (NkZ VI, 323—336).

1. Die in § 5, 8 aufgeworfene Frage vereinfacht sich dadurch, dass die wohl in Aegypten entstandene Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστό-

---

1) Kattenbusch denkt Irenäus (II, 45) wie Tertullian (II, 72 Anm. 32; 75 Anm. 35; 436) abhängig von der von ihm für altrömisch gehaltenen praefatio zur traditio symboli im sog. „Sacramentarium Gelasianum“ (vgl. über dieses § 9, 6). 2) Vgl. die Stellen bei Kattenbusch, Ap. II, 47—51 und oben bei No. 4 S. 19 Anm. 1. 3) Hahn § 4; vgl. oben No. 6 a. E. 4) Der rein ideale Begriff des „Grundtypus“ ist nicht mit dem der „Urform“ zu verwechseln. Ein Symbol wie die von Hahn § 122 rekonstruierte und für einmal existierend angesehene (vgl. S. XII bei § 122b) „Urform“ der morgenländischen Symbole hat es vermutlich nie gegeben, und wenn's existiert hat, war's nicht die „Urform“ z. B. des Asianum des endenden 2. Jahrh.

λων ein Symbol noch nicht kennt, sowie dadurch, dass die Verhältnisse der alexandrinischen Gemeinde vor ca. 160, soweit wir sie ahnen können, die Entstehung des Taufsymbols in Alexandria sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen. Da nun ausser der alexandrinischen keine andere Kirche der ersten Hälfte des 2. Jahrh. mit der Kleinasiens und Roms sich messen konnte, so wird das Taufsymbol in Kleinasien oder Rom entstanden sein, oder hier wie dort aus urchristlicher, palästinensisch-syrischer Wurzel stammen.

2. Für die Entscheidung dieses Trilemmas ist zunächst wichtig, dass der in Rom um 150 schreibende, in Ephesus um 130 getaufte Justin ein Taufsymbol gekannt zu haben scheint, das zwar nicht mehr rekonstruierbar ist, aber mit dem uns bekannten R identifiziert werden könnte[1]), wenn nicht mehrere der an ein Symbol anklingenden Stellen bei Justin[2]) einige der Eigentümlichkeiten zeigten, die in § 5 in dem bis 150 zurückverfolgten orientalischen Symboltypus aufgewiesen sind. In betracht kommen in dieser Hinsicht m. E. sicher § 5, 4 d i k, vielleicht auch b c f, überdies das bei Justin in Symbolerklärungen häufige παθόντα bezw. ἀποθανόντα (vgl. S. 19. Anm. 1 und § 5, 8). Wahrscheinlicher als die Annahme, dass Justin das reine R in Gedanken gehabt habe, erscheint deshalb die Annahme, dass das um 130 in Ephesus gebrauchte Taufsymbol bei ihm anklingt. Dann aber ist es unwahrscheinlich, dass das Symbol von Rom in den Orient gekommen sei. Denn in den kleinasiatischen Gemeinden war vor 130 regeres und entwickelteres Leben als in Rom, und während in Rom damals „binitarische" Anschauungen fast offiziell waren, ist in Kleinasien eine trinitarische Tradition nachweisbar[3]).

3. Ob nun Rom das Symbol aus Kleinasien, oder gleichwie Kleinasien aus älterer Quelle erhalten hat, — die Frage liegt schon hart an der Grenze des Unerkennbaren. Denn das Asianum der Zeit um 130 ist nicht mehr rekonstruierbar, und auch der Wortlaut von R um 150 ist uns unbekannt. Das Material zur Entscheidung der oben (§ 4, 5) zurückgestellten Frage, ob R schon um 150 genau so wie später gelautet habe, oder nicht, speziell ob es im ersten Artikel einst das ἕνα gehabt habe, ist nun freilich

1) So Kattenbusch, Ap. II, 279—98. 2) Am übersichtlichsten ist die Zusammenstellung bei Harnack, Vetustiss. p. 128—132; die reichste Stellensammlung bietet Bornemann; nach R gruppiert die Justinstellen Kattenbusch, Ap. II, 293ff. 3) Vgl. RE³ IV, 26, 35ff. u. 33 2ff.

übersehbar. Irenäus liesse zu Gunsten der zweiten Alternative sich anführen; gegen sie spricht aber die Ableitbarkeit des ἕνα aus antignostischem Interesse und die Schwierigkeit, für die Aenderung des Symbols in Rom, die vor 190 erfolgt sein müsste (vgl. § 4, 5), ein Motiv zu finden. Die Frage ist daher nicht zu entscheiden. Da aber selbst dann, wenn das römische Symbol um 150 nicht ganz dem spätern R gleichlautend gewesen sein sollte, nicht angenommen werden kann, dass in dieser eventuell ältern Gestalt des Symbols das μονογενῆ noch nicht gestanden habe, so ist es trotz aller hier bleibenden Unsicherheiten schon deshalb[1]) unwahrscheinlich, dass das hinter der abendländischen Symbolgeschichte seit 150 und der morgenländischen seit 130 stehende, vielleicht mit R identische, vielleicht unbedeutend[2]) von ihm abweichende Taufsymbol in Rom und Kleinasien einer gemeinsamen dritten Quelle entstammt, vielmehr wahrscheinlich, dass dies Symbol, wie CASPARI annahm, „im johanneischen Kreise Kleinasiens" seine Heimat hat.

4. Dass das Fehlen der Präexistenzvorstellung in R gegen den kleinasiatischen Ursprung des mit ihm ganz oder wesentlich identischen altkirchlichen Taufsymbols spreche, wie KATTENBUSCH meint[3]), ist nicht richtig. Annahme oder Nichtannahme der Präexistenz standen um 130 sich nicht exklusiv gegenüber, wie gegenwärtig[4]). Auch im Polykarpbrief tritt die Präexistenzvorstellung als des Schreibers Ueberzeugung nur indirekt hervor; und R schliesst sie nicht aus. Wohl aber hat die CASPARIsche Annahme daran eine starke Stütze, dass vielleicht schon der noch unter Trajan († 117) schreibende Ignatius v. Antiochien, der als Theologe im johanneischen Kreise Kleinasiens wurzelt[5]), ein Symbol gekannt hat, und mehr noch daran, dass zweifellos R und die Ignatianen manches Gemeinsame haben[6]). Deshalb an Antiochien als Heimat des Taufsymbols zu denken — selbst KATTENBUSCH steht dieser Hypothese nicht feindlich gegenüber[7]) —, ist unthun-

1) Man vergleiche, welche Schwierigkeiten KATTENBUSCH durch dies μονογενῆ bereitet werden (Ap. II, 332 mit Anm. 113; S. 334). 2) Bedeutende Abweichungen schliesst die auch durch die morgenländischen Symbole hindurchklingende „Kunstform" von R aus, die KATTENBUSCH (Ap. II, 471 ff., 728 ff.) mit Recht, wenn auch nicht ohne Uebertreibungen, betont. 3) Ap. II, 575. 4) Vgl. RE³ IV, 23 40 ff.; 33 10 ff.; auch KATTENBUSCH selbst Ap. II, 468 ff. mit Anm. 148 u. 154. 5) Vgl. RE³ IV, 30 14 ff. 6) Vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 618 f. und andre im Register S. 1011 genannte Stellen. 7) Vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 959 Anm. 2.

lich, weil das bei Ignatius an R Erinnernde zum nicht geringen Teil mit der „johanneischen" Färbung seiner Gedanken zusammenhängt[1]). Beachtenswert ist auch, dass das für das Symbol charakteristische πατὴρ παντοκράτωρ zuerst im Martyrium Polycarpi nachweisbar ist[2]). Und wenn man schon I Tim 6 12 in der καλὴ ὁμολογία[3]) und in dem Hinweis auf das μαρτυρεῖν Jesu ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (vgl. II Tim 4 1: κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς) eine Anspielung auf ein Taufbekenntnis oder eine von R, bezw. seiner hypothetischen Urform (vgl. No. 3), benutzte Vorlage erkennen will[4]), so spricht auch dies m. E. für die Entstehung jenes Symbols in Kleinasien. Denn auch die Heimat der [m. E. im endenden 1. Jahrh. entstandenen] Pastoralbriefe glaube ich in Kleinasien suchen zu müssen[5]). Doch bleibt jedes Argumentieren mit den Pastoralbriefen auf diesem Gebiete unsicher. Ueberkühn vollends ist es, in ihnen und den Ignatianen mit Zahn[6]) eine noch vor der hypothetischen Urform von R stehende, vielfach andere Gestalt des Taufsymbols bezeugt zu finden.

5. Die erkennbare Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols endet also günstigsten Falls in dem Dunkel, das sein Vorhandensein in Kleinasien vor 130 bedeckt. Nicht einmal das lässt sich sagen, ob das Symbol dort gemacht, oder im Verfolg einer weiter zurückliegenden, ins palästinensische oder paulinische Urchristentum zurückreichenden Entwicklung geworden ist. Selbst wenn letzteres anzunehmen ist — und diese Annahme hat m. E. trotz der „Kunstform" von R viel für sich[7]) —, so verdient doch die Hypothese Haussleiters, die als Krystallisationskern das πιστεύω εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ansieht und den zweiten und dritten Artikel für später hinzugekommen hält, schwerlich Beifall. Denn dass die Entstehung des Taufsymbols an Mt 28 19 angeknüpft hat, ist eine Vermutung, die trotz ihres Alters — schon Tertullian sagt von der Taufe: *ter mergitamur*,

1) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 507 ff. 2) Kattenbusch, Ap. II, 520. 3) Vgl. die πρὸ τοῦ λουτροῦ ὁμολογία bei Dionys v. Alexandrien oben S. 23 Anm. 4) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 342f. 5) Dort kennt sie vor 117 der Polykarpbrief, dort sind ähnliche Häretiker in den Ignatianen bekämpft, und mit den Ignatianen haben die Pastoralbriefe in formaler und sachlicher Hinsicht manches gemein. Vgl. auch Joh 18 33 ff. mit I Tim 6 12 f. 6) Zahn, Das apost. Symbol S. 41 ff. 7) Auch die „Kunstform" vieler Sprichwörter, Märchen und selbst Volkslieder schliesst ein „Werden" derselben nicht aus.

amplius aliquid respondentes, quam dominus in evangelio determinavit[1]) — noch nicht veraltet ist.

Kapitel II.

Das Symbol des spätern Orients.

CPCaspari, Zur Geschichte des Taufbekenntnisses vgl. § 5. — CASwainson, vgl. § 2. — FJAHort, vgl. § 5. — AHarnack, Konstantinopolitanisches Symbol (RE² VIII, 212—230). — AHarnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1 u. 2. Freiburg 1887, S. 225 ff., 266 ff. — FKattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I. Freiburg 1892, S. 252 ff. — JKunze, Marcus Eremita u. s. w. vgl. § 5. — JKunze, Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol. Leipzig 1898. — JKunze, Glaubensregel vor s. § 2 (vgl. besonders die Beilage S. 549 ff.).

§ 7. Die orientalischen Taufsymbole der Zeit zwischen 325 und 451.

1. Obwohl man nach den Resultaten des vorigen Kapitels wird annehmen müssen, dass um 325 nicht nur in den syrisch-palästinensischen Kirchen, sondern in der Mehrzahl der orientalischen Gemeinden ein Taufsymbol vorhanden war, so ist doch schon aus § 5 gewiss, dass von einer Gleichförmigkeit der orientalischen Symbole um 325 nur in viel geringerm Masse geredet werden kann, als dies bei den occidentalischen Symbolen der gleichen Zeit der Fall ist. Um so begreiflicher wäre es, wenn das von der auch in andern Dingen uniformierenden Synode von Nicäa festgestellte Symbol (N) als Taufsymbol konzipiert und vorgeschrieben wäre. Doch ist keins von beidem der Fall gewesen. Zwar ruht N, das aus verschiedenen Quellen uns sicher bekannt ist, auf einem Taufsymbol oder einem ad hoc konstruierten ähnlichen Texte, dem sog. Caesareense (§ 5, 2), und die leichten Aenderungen, welche diese Vorlage, abgesehen von den dogmatischen Zusätzen, in Nicäa erfahren hat, scheinen durch Rücksicht auf Taufsymbole bedingt zu sein, — ein Abdruck von N mag diese seine Entstehung verdeutlichen[2]):

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, [Caes. add. τὸν τῶν ἁ] πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,

---

1) de corona 3. Vgl. oben § 4, 3. 2) Oben ist links N (Hahn § 142), rechts das sog. Caesareense abgedruckt. Wo der Text durch beide Kolumnen hindurchgeht, gehört er zu beiden. In N sind die leichten Aenderungen gesperrt, die dogmatischen Zusätze gesperrt und unterstrichen gedruckt.

<table>
<tr><td>τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός,</td><td>τὸν τοῦ θεοῦ λόγον,</td></tr>
<tr><td colspan="2">θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός,</td></tr>
<tr><td>θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,</td><td>ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον</td></tr>
<tr><td>δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ[1])</td><td>δι᾽ οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα,</td></tr>
<tr><td colspan="2">τὸν</td></tr>
<tr><td>δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν</td></tr>
<tr><td>κατελθόντα καὶ[2])</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">σαρκωθέντα,</td></tr>
<tr><td>ἐνανθρωπήσαντα[3])</td><td>καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ</td></tr>
<tr><td colspan="2">παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [καὶ Caes.] ἀνελθόντα</td></tr>
<tr><td>εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον[4])</td><td>πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ</td></tr>
<tr><td colspan="2">κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.</td></tr>
<tr><td>καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. τοὺς δὲ λέγοντας „ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν“ καὶ „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν“ καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.</td><td>πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον</td></tr>
</table>

1) Vgl. Hahn §§ 129, 153, 187. 2) Vgl. Hahn § 129. 3) Vgl. Hahn § 124. 4) Vgl. oben § 5, 4h.

Allein die Anathematismen zeigen, dass N als Lehrnorm konzipiert ist, nicht als Taufsymbol. Und dass N nicht als Taufsymbol vorgeschrieben ist, beweist der Umstand, dass es sicher im nicänisch-gesinnten Occident nie Taufsymbol gewesen ist. Dass es im Orient seit den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrh. hie und da als Taufsymbol gebraucht worden ist, mag Thatsache sein; jedenfalls aber ist diese Thatsache weit seltener gewesen, als Caspari annahm[1]).

2. In der nächsten Zeit nach der Synode von Nicäa haben vermutlich allgemein und bis weit ins 5. Jahrh. hinein in nicht wenigen Gemeinden die ältern lokalen Taufsymbole sich in Gebrauch erhalten. Die Synodalfabrikate des arianischen Streites sind teils gar nicht als Taufsymbole gedacht gewesen, teils als solche nicht recipiert. Wenn, was mir unverkennbar zu sein scheint, aus ihren Formeln mehrfach Taufsymbolformeln herausklingen — so aus der vierten Formel von Sirmium vom Jahre 359[2]) und der wenig jüngern Formel von Nice[3]) —, so bestätigen sie nur das Vorhandensein solch lokaler Symbolformen. Doch sind diese ältern Symbolformen seit dem Siege der nicänischen Theologie in einem Teile der Gemeinden durch nicänische Stichworte erweitert oder nach Analogie derselben geändert worden[4]). Derartige nicänisch-modifizierte Taufsymbole kennt man z. B. a) für Salamis auf Cypern um 374 aus Epiphanius[5]), b) für die antiochenische Kirche um 430[6]), c) für die Nestorianer, die ein auf dem Antiochenum von 430 ruhendes Taufbekenntnis gebrauchten[7]). — Ein so nicänisch-modifiziertes Taufsymbol galt als „das Symbol der 318 Väter“, d. i. als Nicaenum[8]).

3. In andern Gemeinden hat man nach dem Siege der nicänischen Orthodoxie ein modifiziertes Nicaenum als Taufsymbol recipiert, d. h. man hat das Nicaenum durch alte Symbolstücke, die ihm fehlten, mehrfach auch durch antihäretische Zusätze erweitert, ohne dass man aufhörte, in dem so modifizierten Symbol „das Nicaenum“ zu sehen. Symbole derart sind z. B. a) das zweite

---

1) Vgl. Kunze, Nic. Konst. S. 39 ff. 2) Hahn § 163. 3) Hahn § 164. 4) Ein durch nicänische Stichworte nicht alteriertes Gemeindesymbol benutzt noch um 430 Marcus Eremita (vgl. S. 21 Anm. 5). Der nach Kunze bei Hahn § 133 gegebne Text ist aber schwerlich eine richtige Rekonstruktion, vgl. Kattenbusch, Ap. II, 271 f. 5) Hahn § 125. 6) Hahn § 130; vgl. oben § 5, 3 c. 7) Hahn § 132. 8) Vgl. Hahn, Anm. 385 zu § 125 und Anm. 413 zu § 132.

(vgl. No. 2a) der von Epiphanius in seinem Ancoratus mitgeteilten Symbole[1]), b) das Symbol in der pseudo-athanasianischen ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον[2]), c) das diesem eng verwandte [Mess]-Symbol der Armenier[3]), in dem man vielleicht das Taufsymbol der kappadozischen Kirche des 4. Jahrh. sehen darf[4]), d) das „Nicaenum", durch dessen Bekenntnis der Presbyter Charisius aus Philadelphia auf dem ephesinischen Konzil von 431 seine Orthodoxie erwies[5]), e) das „Nicaenum", das, abweichend von dem echten in der zweiten Sitzung des Konzils von Chalcedon citierten Text, in der fünften Sitzung desselben Konzils approbiert wurde[6]).

4. Es ist also, gleichwie im Abendland trotz der Mannigfaltigkeit der lokalen Symbolrezensionen nach dem Bewusstsein der Abendländer nur ein Taufsymbol gebraucht wurde, im Orient seit dem Siege der nicänischen Orthodoxie und bis 451 (vgl. § 8) das Nicaenum als das Symbol — τὸ σεπτὸν καὶ οἰκουμενικὸν τῆς πίστεως σύμβολον, sagt Cyrill von Alexandrien[7]) — angesehen worden, obwohl die Texte, die als „Nicaenum" in Gebrauch waren, nicht minder von einander abwichen, wie diejenigen des „apostolischen Symbols" im Occident.

§ 8. Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum und sein ausschliessliches Herrschendwerden in der griechischen Kirche.

1. Die in § 7, 4 erwähnte Mannigfaltigkeit ist seit dem Konzil von Chalcedon (451) allmählich der Alleinherrschaft des sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (im folgenden: C)[8]) gewichen. Auf dem Konzil von Chalcedon ist dies Symbol neben dem Nicaenum verlesen und approbiert worden[9]), indem erklärt wurde, dass der πίστις τῶν τιη' πατέρων zwar das höchste Ansehen zukomme, dass aber auch gelten sollte τὰ παρὰ τῶν ρν' πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁρισθέντα πρὸς ἀναίρεσιν μὲν τῶν τότε φυεισῶν αἱρέσεων, βεβαίωσιν δὲ τῆς αὐτῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἡμῶν πίστεως[10]). Die 150 Väter der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 381 erschienen als τὴν αὐτὴν ἐπισφραγισάμενοι πίστιν[11]). Selbst die dem Chalcedonense entgegenarbeitenden Kaiser haben, indem sie „das Nicaenum" als

1) Hahn § 126. 2) Hahn § 127. 3) Hahn § 137; vgl. unten § 20, 6. 4) Hort p. 116. Doch vgl. Kattenbusch, Ap. II, 738 Anm. 17. 5) Hahn § 221. 6) Siehe die Anmerkungen zu Hahn § 142. 7) Ep. 55 MSG 77 293 A. 8) Hahn § 144. 9) sess. II Mansi VI, 957; sess. V ib. VII, 112. 10) Mansi VII, 109. 11) ibid.

alleiniges Symbol vorschrieben, den Gebrauch von C nicht ausgeschlossen, vielmehr das σύμβολον τῶν τιη' πατέρων ausdrücklich als ein Symbol bezeichnet: „ὅπερ ἐπεσφράγισαν οἱ ρν' πατέρες“ [1]) oder „ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ ρν' πατέρες“ [2]). Unter diesem Titel — σύμβολον, ὅπερ ... οἱ ρν' πατέρες σαφηνίσαντες ἐτράνωσαν [3]) — ist dann seit der Zeit Justinians und seines Nachfolgers unter staatlichem Druck C ganz an die Stelle des „Nicaenum“ getreten. In Photius' Zeit war es und bis zur Gegenwart ist es unter diesem Titel oder auch einfach als „Nicaenum“ den Griechen das Symbol.

2. Allein dieser Titel ist legendarisch, wie der Titel „Apostolicum“ im Occident. Denn C ist weder ein vervollständigtes Nicaenum, noch ist es ein Werk der 150 Väter des sog. zweiten ökumenischen Konzils. Ersteres beweist sein Wortlaut: es ist ein durch nicänische Stichworte erweitertes Taufsymbol. Das Zweite wird wahrscheinlich schon dadurch, dass wir von der Synode von 381 nur hören, sie habe das Nicaenum bestätigt, auch nicht annehmen können, die Synode von 381 habe in einem von ihr aufgestellten Symbol das „τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός“ im zweiten Artikel von N eliminiert und die Homousie des Geistes unerwähnt gelassen, was beides in C der Fall ist. Gewiss wird es durch die Thatsache, dass C älter ist als 381, fast wörtlich identisch mit dem in § 7,2a genannten Symbol von Salamis. Der folgende Abdruck von C, in dem die Sperrungen und die Zahlen auf spätere Ausführungen sich beziehen, giebt die Varianten des Salaminium an: 1. πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ (Sal. add. τε) καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. 2. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων (S. add. τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (S. add. τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ), 3. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, 4. σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, παὶ παθόντα καὶ ταφέντα, 5. καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,

1) Enkyklion des Basiliscus von 475 bei Evagrius h. e. 3 4. 2) Henotikon des Zeno von 482 bei Evagrius 3 14. 3) Justinian 533, Cod. Justian. 1 1, 7, 11 ed. Krüger S. 13 19.

κατὰ τὰς γραφάς, 6. καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, 7. καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. 8. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ (Sal. om.) κύριον, τὸ (Sal. καὶ statt τὸ) ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, 9. εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. 10. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, 11. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν 12. καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. ἀμήν. (Sal. fügt die Anathematismen von N hinzu.)

3. Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Entstehung von C ganz gleicher Art wie die nach der Entstehung der andern in § 7, 2 genannten Symbole und kann daher, da mannigfache zufällige Faktoren mit im Spiel gewesen sein mögen, nicht mit zweifelloser Sicherheit beantwortet werden. Sicher ist, dass C direkt oder indirekt auf dem in § 5, 3B genannten Hierosolymitanum ruht: die oben in No. 2 im Text von C gesperrten Worte geben fast lückenlos und mit nur wenigen, unbedeutenden Varianten den Text des Hierosolymitanum, den man aus Cyrills Katechesen konstruiert hat, und mit KATTENBUSCH wird anzunehmen sein, dass das Hierosolymitanum Cyrills C noch mehr geglichen hat als der schwerlich richtig rekonstruierte Text desselben bei HAHN[1]). Nicht entscheidbar ist, ob C ein zufällig verkürztes Salaminium ist, oder ob — was HORT, HARNACK u. a. wohl mit mehr Recht annehmen — Cyrill als Bischof von Jerusalem das ältere Symbol seiner Gemeinde so erweitert hat, wie jetzt in C erkennbar ist, sodass also C als erweitertes Hierosolymitanum, das Salaminium als eine abermalige Erweiterung dieses erweiterten Hierosolymitanum zu bezeichnen wäre. Auch die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass zunächst weder Salamis noch Jerusalem, sondern eine dritte Gemeinde die Heimat derjenigen Bearbeitung des ältern Hierosolymitanum ist, die in C vorliegt. Ja diese letztere Möglichkeit hat eine Stütze daran, dass C im endenden 4. Jahrh. — wer weiss, auf welchen Umwegen! — das Taufsymbol von Konstantinopel geworden zu sein scheint[2]).

4. Wie dann C in den Ruf gekommen ist, ein Symbol „der 150 Väter" zu sein, das bleibt gleichfalls dunkel. Als sicher darf

1) § 124, vgl. oben S. 18 Anm. 2. 2) Vgl. KUNZE, Nic.-Konst. S. 29 ff.

vielleicht gelten, dass C in den Akten der Synode von 381 einen Platz gefunden hatte. Andernfalls wäre von seinen Gegnern nicht die Synode von 381, sondern die Behauptung, das Symbol stamme von den 150 Vätern, angegriffen worden. Allein, wie C in die Akten hineingekommen ist, bleibt rätselhaft. Hort und Harnack vermuten, dass es im Zusammenhang mit einer Anerkennung der Orthodoxie Cyrills als dessen Symbol in Konstantinopel approbiert sei, Kunze meint, C sei — weil es Symbol seiner Bischofsstadt (Tarsus) gewesen sei — von Diodor v. Tarsus, dem mutmasslichen Täufer des Nektarius, bei der während der Synode vorgenommenen Taufe dieses 381 neuerwählten Bischofs von Konstantinopel gebraucht worden[1]). Ueber angreifbare Hypothesen kommt man hier nicht hinaus. Auch das bleibt dunkel, welchem Umstande das allmähliche Herrschendwerden von C nach 451 zuzuschreiben ist. Doch hat man Grund zu der Vermutung, dass neben dem Uniformierungsinteresse der ausgebildeten Staatskirche und neben dem Interesse des Patriarchen von Konstantinopel der Gegensatz zu den Monophysiten der Verbreitung von C günstig gewesen ist. Denn Eutyches und seine Gesinnungsgenossen haben in dem Symbol zunächst eine ihnen hinderliche Formel gesehen[2]). Doch ist dies Misstrauen der Monophysiten bald gewichen. Und wenn Theodorus Lector berichtet, der monophysitische Patriarch Petrus Fullo v. Antiochien († 488) und sein halber Gesinnungsgenosse Timotheus v. Konstantinopel (511—517) hätten die Rezitation von N in die Liturgie der Eucharistie eingeführt[3]), so wird man, da bei den Monophysiten C Messsymbol geworden ist, hier schwerlich N und C differenzieren dürfen. Dass Justin II (565—578), an diese Massregel anknüpfend, in seinem ersten Regierungsjahre verordnete, dass C bei der eucharistischen Feier in jeder Kirche recitiert werden solle[4]), hat die Alleinherrschaft von C — auch als Taufsymbol — im Orient besiegelt.

---

1) Hort S. 106; Harnack, RE² VIII, 228 f.; Kunze, Nic.-Konst. S. 32 ff. 2) Caspari, Zeitsch. u. s. w. S. 640 u. 661 ff., vgl. 667 ff. 3) Theodor. Lect. 2 48 ed. Reading p. 582 (Petrus Fullo) u. 2 32 p. 578 (Timotheus). 4) Johannes v. Biclaro, Chron. MSL 72, 863 B.

Kapitel III.

Die drei Symbole des abendländischen Mittelalters.

§ 9. Das jüngere Apostolicum.

Vgl. die Litteratur oben vor § 2 und § 3. — CClemen, „Niedergefahren zu den Toten". Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Giessen 1900. — KKünstle, Eine Bibliothek der Symbole und theologischen Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrh. (Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte, herausgeg. von AEhrhard und JPKirsch I, 4) Mainz 1900; vgl. Kattenbusch, DLZ 1901 Sp. 1413ff.

1. In ähnlicher Weise, wie im Orient die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Formen der πίστις τῶν τιη΄ πατέρων (§ 7, 4) der Alleinherrschaft einer derselben, C, gewichen ist, ist im Occident seit der Karolingerzeit die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Formen des „apostolischen" Symbols durch eine Form desselben abgelöst worden, durch unser jetziges Apostolikum (im Folgenden: T)[1]). Und auch hier ist es eine der früher schon besprochenen lokalen Formen, die auf Kosten der andern sich durchgesetzt hat.

2. Wo die Heimat dieser lokalen Form zu suchen ist, das ist neuerdings unsicherer geworden, als es vordem war. Denn während bis 1894 Casparis These, T stamme aus Südgallien, sich allgemeiner Anerkennung erfreute, meinte Kattenbusch damals nicht mehr behaupten zu dürfen, als dass T „westeuropäischen" Ursprungs sei. Seitdem hat Hahn kurzer Hand die Hypothese römischer Herkunft von T als die wahrscheinlichste hingestellt, Burn sie ausführlicher zu begründen versucht. Kattenbusch dagegen ist neuerdings mit einer Näherbestimmung zu der von Harnack, Zahn u. a. festgehaltenen Casparischen Hypothese zurückgekehrt; denn wenn er auch ernstlich mit der Möglichkeit irischen Ursprungs von T rechnet, so bevorzugt er doch die Hypothese, dass T aus Burgund, und zwar aus der Gegend von Vienne oder Lyon, herzuleiten sei[2]). — In der That liegen die Dinge nicht so einfach, wie sie nach Casparis Arbeit zu liegen schienen. Denn nicht wenige der Zeugen, die

---

1) Hahn § 119 u. 29. 2) Caspari III, 227 u. ö.; Kattenbusch, Ap. I, 189ff.; Hahn[3] § 24 Anm. 20; Burn, Introduction S. 233ff.: Harnack, RE[3] I, 746; Kattenbusch, Ap. II, 790ff., vgl. S. 794 Anm. 54.

früher für CASPARIS These angeführt werden konnten [1]), haben der fortgeschrittenen Forschung den Dienst versagt. Die griechische Uebersetzung von T bei HAHN § 98, die CASPARI aus dem südlichen Gallien des 5. Jahrh. herleitete, ist mit Sicherheit weder zeitlich noch örtlich fixierbar. Dasselbe gilt von den pseudo-augustinischen Sermonen Nr. 240, 241 und 243, die in ihrer gedruckten Gestalt T bieten [2]) und von mehreren ähnlichen „Expositiones fidei" mit dem gleichen oder einem eng verwandten Text [3]). Von dem pseudoaugustinischen sermo 242 weiss man jetzt zwar, dass er älter ist als das in § 3, 2 genannte Missale gallicanum vetus, aber in der von diesem Missale aufgenommenen Form bietet er nicht genau T, sondern das von T, freilich nur unbedeutend, abweichende Symbol, das oben in § 3, 3 abgedruckt ist. Noch komplizierter liegen die Dinge bei dem allgemein auf Caesarius von Arles († 542) zurückgeführten sermo pseudoaugustinus 244: der traditionelle, handschriftlich bis jetzt bis ins 8. Jahrh. zurückgeführte Text desselben [4]) setzt freilich ein T sehr nahestehendes Symbol voraus [5]); allein handschriftlich haben wir von dieser „Expositio fidei" noch zwei andre Formen mit einem abweichenden Symboltext, und es ist zur Zeit nicht auszumachen, welche dieser Formen, ja ob eine derselben ihrem ganzen Umfange nach, auf Caesarius zurückgeht [6]). Auch mit Pirmin von Reichenau und Murbach, bei dem T zuerst zeitlich und örtlich genau fixierbar nachzuweisen ist, kann nicht operiert werden, weil man nicht weiss, ob Pirmin das Symbol seiner unbekannten Heimat, oder — was wohl das Wahrscheinlichere ist — das seines späteren Wirkungskreises wiedergiebt [7]). Endlich ist unser Material, so sehr es gewachsen ist, dennoch überaus lückenhaft: aus dem England

1) Vgl. HARNACK, RE² I, 565 f. 2) HAHN § 42. Das von sermo 243 (MSL 39 2193 f.) vorausgesetzte Symbol ist übrigens nicht genau T: das *descendit ad inferna* hat ihm anscheinend gefehlt (vgl. HAHN S. 52 Anm. 86). 3) Z. B. von dem alten Sermon „Simbolum greca lingua", den BURN, ZKG 21 129 herausgegeben hat; vgl. KATTENBUSCH, Ap. II, 872 f. 4) Opp. Aug. MSL 39 2194 ff. Ueber einige Handschriften s. BURN, Introduction S. 224 f. 5) HAHN § 62. 6) Die älteste dieser handschriftlichen Nebenformen des gedruckten sermo 244, welche wir kennen, hat CASPARI, Anecdota S. 283 ff. publiziert; HAHN § 64 giebt ihr Symbol. Eine zweite Parallelform, wenigstens zum ersten Abschnitt des Sermons, hat BURN, ZKG 19 180 veröffentlicht; ihr Symbol ist mit dem der CASPARIschen Form fast identisch. 7) Dass er sein Symbol aus Rom habe, wie BURN annimmt (Introd. S. 234), ist eine dritte Möglichkeit. Doch ist sie recht unwahrscheinlich. Denn selbst wenn Pirmin dem römischen Taufbrauch sich angeschlossen

der Zeit vor 800 kennen wir kein einziges Symbol, aus den lateinisch redenden Teilen der Balkanhalbinsel nur eines, dessen Lokalisierung in dieser Gegend nicht einmal sicher ist: das des Niceta von Remesiana in Dacien[1]).

3. Lässt man das eben erwähnte Symbol des Niceta, das Kattenbusch[2]) für gallisch hält, zunächst aus dem Spiele, so ist trotz aller in No. 2 erwähnten Schwierigkeiten die Casparische Hypothese in ihrer durch Kattenbusch modifizierten Gestalt noch heute die wahrscheinlichste. T hat nämlich R gegenüber folgende zehn Provinzialismen[3]): a) T add. *creatorem caeli et terrae*, b) T: *Jesum Christum*, R: *Christum Jesum*, c) T: *conceptus de spiritu sancto, natus a Maria virgine*, R: *natus de spiritu sancto et Maria virgine*, d) T add. *passus*, e) T add. *mortuus*, f) T add. *descendit ad inferna*, g) T add. *dei . . . omnipotentis*, h) T add. *catholicam*, i) T add. *sanctorum communionem*, k) T add. *vitam aeternam*. Prüft man nun die Stellung der in § 3, 2 aufgezählten Symbole zu diesen Provinzialismen, so ergiebt sich: dass die afrikanischen Symbole nur inbezug auf b und k an T erinnern; dass in Italien nur einzelne wenige der Eigenarten von T sich zeigen — b f schon bei Rufin, später auch h und k; dass in Spanien seit Martin v. Bracara (um 570) und bis ins endende 8. Jahrh. und darüber hinaus ein sich wesentlich gleichbleibendes Symbol gebraucht ist, das zwar in vielem (b d f g h k) mit T übereinkommt, doch inbezug auf anderes (a c e i) bei dem Wortlaut von R bleibt; dass aber in Gallien — und zwar, wie es scheint, in Burgund — und wahrscheinlich auch in Irland T schon im 7. Jahrh. bekannt gewesen ist[4]), und dass neben fast allen auch in Spanien nach-

---

hätte, so würde dies nicht notwendig einschliessen, dass auch sein Symbol diesem Taufbrauche entstammte.

1) Hahn § 40. 2) Kattenbusch, Ap. II, 878. 3) Von den Varianten, die infolge der Verwilderung der Flexion und Orthographie in den Handschriften des 5. bis 8. Jahrh. und ihrer Korrektur in den Drucken älterer Zeit gar nicht sicher kontrolliert werden können, sehe ich ab, — selbst von dem „*inde*", das die meisten ausserrömischen Symbole statt des „*unde*" in R bieten. 4) Das Symbol von Bangor (Hahn § 76) kann, obwohl e fehlt und a anders lautet, als auf T ruhend verstanden werden. In Gallien bietet das Sacramentarium Gellonense (§ 3 2f. No. 6) im endenden 8. Jahrh. genau T; das Symbol des südgallischen, vielleicht burgundischen Sacramentarium Gallicanum (§ 3, 2f. No. 3) weicht nur durch das singuläre „*unigenitum sempiternum*" statt „*unicum dominum nostrum*" von T ab, und das zweite Symbol des wohl aus derselben Gegend stammenden Missale Gallicanum (§ 3, 2f. No. 4 u. § 3, 3) unterscheidet sich nur dadurch von T, dass es bei dem „*ascendit*" ein „*victor*" hinzufügt.

weisbaren Provinzialismen von T — d f sind auszunehmen — im südlichen Gallien c i bereits bei Faustus v. Reji, das wichtige c auch bei Cyprian v. Toulon und in allen Formen des auf Caesarius v. Arles zurückgeführten sermo pseudoaugustinus 244 angetroffen wird. Es kann demnach nur fraglich sein, ob T aus Irland, oder aus Gallien abgeleitet werden soll. Dies Dilemma aber muss, obwohl Faustus ein Brite war, und Irland seit ca. 430 von dem Briten Patrick christianisiert ist, zu gunsten Galliens entschieden werden. Denn so stark seit dem endenden 6. Jahrh. irischer Einfluss in Gallien war, so sind doch diejenigen Provinzialismen von T, die im südlichen Gallien schon des 5. Jahrh. und in Spanien seit Martin v. Bracara nachweisbar sind, aus britisch-irischen Einflüssen nicht erklärlich, während umgekehrt frühe gallische Einflüsse in Irland durch manches, z. B. durch den irischen Martinskult, bezeugt sind. — Da nun das südlichste Gallien, die alte Provincia, den unter a genannten Provinzialismus von T *(creatorem caeli et terrae)* noch um 530 nicht hatte (oben S. 10 Anm. 14), und alle Provinzialismen von T zuerst in einem wahrscheinlich burgundischen Sakramentar erscheinen, so würde KATTENBUSCHS Hypothese, dass T vielleicht schon im 5. Jahrh. in Burgund entstanden sei, die Grenze des Erkennbaren inbezug auf die Entstehungsgeschichte von T bezeichnen, wenn — Niceta nicht wäre.

4. Die gut begründete Hypothese, dass die von CASPARI neu herausgegebene *Explanatio symboli b. Nicetae Aquilejensis episcopi* auf den dacischen Missionsbischof Niceta v. Remesiana im endenden 4. Jahrh. zurückgehe, würde nicht auf Bedenken stossen, stimmte nicht das in dieser Explanatio ausgelegte Symbol zweifellos inbezug auf die in No. 3 unter b d e h k genannten Provinzialismen und teilweise — nur *dei* ohne *omnipotentis* — auch inbezug auf g, überdies wahrscheinlich inbezug auf a i mit T überein. Doch ist es unberechtigt, die Explanatio deshalb aus Gallien herzuleiten. Denn auffällige Uebereinstimmungen mit T sind in den östlichsten Gebieten des Westreiches und den benachbarten Gegenden des oströmischen Reiches auch sonst nachweisbar: die „Friedensformel“, die Valens v. Mursia[1]) auf Grund der vier-

1) HAHN § 166; KATTENBUSCH, Ap. I, 173 u. II, 879 (und mit ihm HAHN) schreibt dies Bekenntnis irrig „den Orthodoxen“ von Rimini zu. Der Bericht des Hieronymus (Dial. adv. Lucif. 17 f. MSL 23 170 f.) ist an diesem Irrtum unschuldig; ja Hieronymus sagt c. 18 ausdrücklich von der Formel: *Valens Mursensis ... eam conscripserat.*

ten sirmischen Formel[1]) und, wie niemand verkennen kann, auf Grund eines lokalen Taufsymbols für die Synode von Ariminum (359) verfasste, sagte — wenn der Text unsers Berichtes verlässlich ist — von Christo: *de caelo descendit*[2]), *conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelum, sedet ad dexteram dei patris, venturus judicare vivos et mortuos;* die vierte sirmische Formel und die ihr folgende von Nice[3]) hat mit T das *mortuus* und das *descendit ad inferna* (εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα) gemeinsam; und arianische Sermone, die dem Niceta gleichzeitig sind und m. E. auch den östlichsten lateinischen Gebieten angehören, erinnern ihre orthodoxen Gegner daran, dass sie *ipsi praeponunt patrem filio in symbolo, dum dicunt »credis in deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae«* [4]). Bedenkt man nun, wie mannigfache Beziehungen diese östlichsten lateinischen Gebiete zu Gallien und zu Spanien gehabt haben — Martin v. Tours († 397) war nicht nur in Pannonien geboren, sondern hat dort auch eine Zeit lang gewirkt[5]); Martin v. Bracara († 580) war ein Pannonier; die Westgoten, die seit 419 das südliche Gallien, dann auch Spanien sich unterwarfen und um 470 einem Teile der seit 443 nach Gallien verpflanzten Burgunder den Arianismus vermittelten, hatten länger in Dacien und seiner Nachbarschaft gesessen; und die Ostgoten, die von 510 ab über ein Menschenalter lang auch die Provence beherrschten, kamen aus Pannonien —, so wird man es nicht für unwahrscheinlich halten dürfen, dass T im 5. oder 6. Jahrh. in Südgallien, vielleicht im katholischen Burgund, unter Einflüssen des lateinischen Ostens entstanden ist, und dass die Verwandtschaft des spanischen Symbols mit T sich daraus erklärt, dass auch in Spanien diese Einflüsse wirksam gewesen sind.

5a. Einen Wert hat diese Hypothese vielleicht deshalb, weil sie die inhaltliche Würdigung der Provinzialismen von T erleichtert. Dass diese Provinzialismen zu einem guten Teile nach einer Einwirkung des Orients auf den Occidents aussehen, ist längst bemerkt worden. Die in No. 4 entwickelte Hypothese weist nun

---

1) Hahn § 163. 2) So lautete vielleicht auch das Symbol des Niceta, vgl. Caspari, Anecdota S. 346. Vgl. auch Hahn § 134. 3) Hahn § 164. 4) Mai, Script. vet. nova coll. III, 2 S. 222 (= MSL 13 611 B); vgl. Kattenbusch, Ap. II, 753 f. 5) Gegen Kattenbusch, Ap. II, 458 Anm. 40 s. Sulpic. Sev. vita Mart. c. 5 u. 6.

die Brücke auf, über welche diese Einflüsse in den fernen Westen gedrungen sind. Wird hierdurch die Annahme, dass in den Provinzialismen von T orientalische Einflüsse zu erkennen sind, bestätigt, so illustriert dies nicht nur den „ökumenischen" Charakter, den man den Zusätzen des trotz seiner „zufälligen" Entstehung durch schlichte Geschlossenheit ausgezeichneten T nachgerühmt hat [1]): es wird auch das Verständnis der beiden Zusätze erleichtert werden, die allein unter allen Provinzialismen von T einer Erklärung bedürfen, das Verständnis des *descendit ad inferna* (s. No. 5 b) und der *sanctorum communio* (s. No. 5 c).

5 b. Das *descendit ad inferna* [2]) ist schon dem Rufin, der es in seinem Symbole hat, dem Sinne nach undeutlich und ohne Interesse. „*Vis verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur*", sagt er zunächst; später führt er beiläufig neben andern Schriftstellen auch I Pt 3 19 an und findet dort erklärt, *quid operis Christus in inferno egerit* [3]). Bei dieser Stellung Rufins zum Descensus ist es überaus unwahrscheinlich, dass im Aquilejense die Heimat dieses Symbolstücks zu suchen sei, dass also Sirmium (vgl. No. 4) das *descendit* von Aquileja aus erhalten habe [4]). Näher liegt (vgl. No. 5 a) die Vermutung, dass vielmehr Aquileja den Zusatz östlicher Einwirkung verdanke, und dass in der vierten sirmischen Formel bei dem εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα orientalischer Einfluss sich geltend mache. Und diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass in der That schon im 3. Jahrh. der Descensus auf orientalischem Symbolgebiet nachweisbar ist. Denn die Annahme von Clemen [5]), dass die Doxologie der syrischen Didascalia (vgl. § 5, 7) in dem Satze „*der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus und in die Ruhe einging, um Abraham, Isaak, Jakob und allen seinen Heiligen die Vollendung der Welt und die Auferstehung der Toten zu verkündigen,*" auf ein Symbol mit dem Descensus zurückweise, ist, obwohl das griechische Original der Didaskalia hier kein κατελθόντι εἰς τὰ καταχθόνια, sondern ein κοιμηθέντι geboten hat [6]),

---

1) Harnack, RE³ I, 754. 2) Vgl. das bei der Litteratur genannte sorgfältige Buch von C Clemen, mit dem ich inbezug auf die Herleitung des *descendit ad inferna* aus dem Orient — freilich nicht inbezug auf die Deutung des Descensus — übereinstimme. Kattenbusch behandelt das *descendit* Apost. II, 895—915 3) Rufin, explic. symb. c. 18 u. 28. 4) Kattenbusch, Ap. II, 898. 5) Clemen, Niedergefahren S. 103. 6) So die parallele Stelle der Constit. apost. (Kattenbusch, Ap. II, 206). Die lateinische

dennoch an sich unanfechtbar und kann auch darauf sich stützen, dass der Verfasser der vierten sirmischen Formel der Syrer Marcus v. Arethusa war. In der vierten sirmischen Formel mag der Hinweis auf den Descensus dem Entwurf des Marcus entstammen, der Wortlaut dem lateinischen Symbol von Sirmium konformiert sein[1]). Ob je ein orientalisches Symbol ein „κατελθόντα εἰς τὰ καταχθόνια“ geboten hat, ist fraglich; aber man wird das ἀποθανόντα (bezw. κοιμηθέντα) oder das ταφέντα neben dem ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν im Sinn des Descensus gedeutet haben. Denn die Ueberzeugung, dass Christus in den Hades hinabgestiegen sei, ist uralt und für altchristliches Denken von dem ἀποθανεῖν und ταφῆναι gar nicht zu trennen. Doch war das *descendit* keine gleichgiltige Begleitvorstellung. Man kannte im 2. Jahrh. eine nicht nachweisbare, bald dem Jesaias, bald dem Jeremias zugeschriebene Weissagung: *commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, eorum, qui ante dormierunt, in terra sepelitionis et descendit ad eos extrahere eos et salvare eos*[2]). Dementsprechend haben Irenäus und Tertullian den Descensus im Sinn einer Heilspredigt an die Gläubigen des AT. gedeutet[3]), und die phantastische Schilderung der so verstandenen Hadesfahrt im zweiten Teile des sog. Evangelium Nicodemi[4]) ist der Hauptmasse ihres Stoffes nach gewiss sehr alt. Schon Marcions Deutung des Descensus — er leitet die Rettung nicht der Gläubigen, aber die der Ungläubigen des AT. von ihm her[5]) — setzt als eine Travestie der bei Irenäus nachweisbaren Auffassung diese als die „kirchliche“ voraus, und bereits bei Ignatius ist diese letztere nachweisbar[6]). Ja ich glaube, dass Mt 27 52f ein Bruchstück der Descensus-Tradition ist, und dass Joh 8 56, Apk 1 18, Hbr 11 39 (vgl. 12 22f. 10 19 u. ö.), vielleicht auch I Pt 4 6 (vgl. 1 11) von ihr aus erklärt

---

Uebersetzung der Didascalia (ed. HAULER 1900 p. 89 20) bestätigt dies: *qui crucifixus est sub Pontio Pilato et dormivit, ut evangelizaret Abraham et Isaac* etc.

1) Der in der pannonisch-dalmatischen Grenzstadt Stridon geborene Hieronymus übersetzt Orig. im Jerem. hom. 10 3 (GChS Orig. III, 73 16): εἰ ... μὴ ἐσταύρωτο μηδὲ τεθνήκει mit *fingamus non fuisse eum crucifixum neque post mortem ad inferos descendisse.* 2) Irenaeus 5 31, 1 ed. HARVEY II, 411; vgl. 3 20, 4 p. 108 und Justin, Dial. 72 ed. OTTO p. 261. 3) Irenaeus 5 31, 1; 3 20, 4; 3 22, 4; 4 22, 1; 4 27, 2; 4 33, 1; Tertullian de anima 55. Vgl. ausserdem z. B. Origenes hom. in I Sam. 1 28, 3 ff. GChS Orig. III, 294. 4) TISCHENDORF, Evang. apocr. S. 323 ff. 5) Irenaeus 1 27, 3. 6) Ignatius Magn. 9 3; Philad. 5 2.

werden müssen. Mit I Pt 3 18 ff. hat diese Auffassung des Descensus nichts zu thun, obwohl man seit Clemens Alexandrinus und Origenes I Pt 3 18 ff. mit dieser Tradition in Einklang zu bringen versucht hat. Liegt aber in der ignatianisch-irenäischen Auffassung des Descensus eine alte, starke, auch im NT. anklingende Tradition vor, so macht schon dies es sehr wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Sinn des *descendit ad inferna* im Symbol dieser Tradition gemäss zu bestimmen ist. Gesichert wird dies einerseits durch das Andauern dieser Auffassung der Hadesfahrt in der orthodoxen (vgl. § 30, 3) und der römischen Kirche (§ 49, 1 a) bis zur Gegenwart hin, andrerseits durch die oben angeführte älteste symbolmässige Erwähnung des Descensus in der Didascalia.

5 c. Schwieriger ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des zuerst bei Niceta nachweisbaren *„sanctorum communionem"* [1]; und folgenschwerer als bei dem Descensus wird es, wenn man auch hier durch die Möglichkeit sich bestimmen lässt, diesen Provinzialismus von T mit orientalischen Einflüssen in Zusammenhang zu bringen. — Die nächstliegende Methode zur Erkenntnis des Sinnes dieses Symbolstücks, die Befragung der alten Explanationes symboli, versagt hier ebenso wie bei dem Descensus. Niceta deutet das *sanctorum communio* auf die künftige Gemeinschaft mit allen, die je zu der *sancta ecclesia* gehört haben [2]; Faustus sieht in den beiden Worten die Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen gelehrt, stellt deshalb anlässlich derselben fest, wie die Heiligenverehrung aufzufassen sei [3]; der vielleicht indirekt auch auf Faustus zurückgehende *„tractatus Faustini de symbolo"* polemisiert von dem gleichen Verständnis der Worte aus gegen Vigilantius [4]; sermo pseudoaug. 240 denkt an die geistliche Gütergemeinschaft unter allen Vollendeten in der Ewigkeit [5], sermo pseudoaug. 242 an die Gemeinschaft der Hoffnung, die uns mit den verstorbenen Heiligen verbindet [6]; sermo pseudoaug. 241 fasst die *communio sanctorum* vielleicht, ebenso wie eine normannische Uebersetzung des 12. Jahrhunderts, als *„communion des*

---

1) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 927 ff., JKoestlin, RE [3] VI, 503 ff. und JPKirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Mainz 1900. 2) Caspari, Anecdota S. 356 f. 3) Hom. II, Caspari, Anecdota S. 338. 4) Caspari, Alte u. neue Quellen S. 273. Gegen Harnack, der hier die ursprüngliche Bedeutung der *communio sanctorum* finden wollte, s. Kattenbusch, Ap. II, 942 f. 5) sermo pseudoaug. 240 1 MSL 39 2189. 6) sermo pseudoaug. 242 4 MSL 39 2193.

seintes choses“, also im Sinn von *communio sacramentorum* [1]); endlich trifft man seit der Karolingerzeit auch die Deutung, welche das *sanctorum communio*, wie Luther, im Sinne der *congregatio omnium fidelium* als Interpretament von *ecclesia catholica* ansieht [2]). Die Mannigfaltigkeit dieser Erklärungen macht unwahrscheinlich, dass eine von ihnen noch in Traditionszusammenhang mit dem ursprünglichen Verständnis stehe. Nur das ergiebt sich, dass die konkrete Fassung des Begriffs *communio* (= Gemeinde) zweifellos sekundär ist; nur im Sinne der „Gemeinschaft mit den *sancti*“ oder der „Gemeinschaft an den *sancta*“ kann das Symbolstück verstanden werden. Doch wie ist dies Dilemma zu entscheiden? Das Ueberwiegen der masculinen Auffassung des *sanctorum* in den Explicationes symboli spricht für die erstere Deutung, kann aber für den ursprünglichen Sinn nichts beweisen. — Ausserhalb der Symbollitteratur kommt der Begriff *sanctorum communio* selten vor. Die älteste der nachgewiesenen Stellen, ein Kanon der Synode von Nîmes (394), ist zu korrupt, um erklärt zu werden [3]); zwei donatistische Verwendungen des Begriffs lassen beide Erklärungen zu: Gemeinschaft mit den *sancti*, d. h. den Gliedern der auf ihre Heiligkeit haltenden Kirche, also *consòrtium sanctorum*, und Gemeinschaft an den Sakramenten, auf deren Heiligkeit die Donatisten noch mehr hielten — *quod nos damus, hoc est sanctum*, rühmten sie [4]) —, speziell am Abendmahl [5]); bei Augustin endlich, der, so oft er von *communio sacramentorum* und von *congregatio sanctorum* spricht, doch nur einmal von einem *removere a communione sanctorum* redet, ist es mir freilich zweifellos, dass *communio sanctorum* „Abendmahlsgemeinschaft“, Gemeinschaft an den *visibilia sancta* ist, die die *invisibilia sancta sanctorum* abbilden [6]); aber diese Deutung ist nicht unbestritten.

1) sermo pseudoaug. 241 4 MSL 39 2191; Hahn § 74. 2) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 946f. 3) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 930, wo die *communio sanctorum* dieses Kanons als *communio sacramentorum* gedeutet wird. 4) Aug. in psalm. 128 13 MSL 37 1696. 5) Die Stellen sind: ep. ad Flav. Marc. 3 MSL 43 app. p. 835 und bei Aug. in psalm. 36 20 MSL 36 379. Kattenbusch, Ap. II, 932f. verficht, m. E. mit Recht, dass der oben an zweiter Stelle angegebene Sinn der primäre sei. Aber die *communio altaris* begründet eine Gemeinschaft unter den „Kommuuikanten“. 6) Die Stelle ist sermo 52 3, 6 MSL 38 357; vgl. Kattenbusch, Ap. II, 931, wo ebenso geurteilt ist wie oben. Entscheidend ist mir, dass *sancta* = *sacramenta* bei Augustin vorkommt (in Joann. 6 15 MSL 35 1432); ferner, dass Augustin bei dem *excommunicare*, obwohl es ein *separare de fraterna congregatione* (contra ep. Parm.

Allein mit occidentalischem Material ist daher die Frage nicht zu entscheiden. — Zieht man aber den orientalischen Sprachgebrauch in die Diskussion hinein, so kann kein Zweifel sein, dass, [ἡ τῶν] ἁγίων κοινωνία[1]) das Anteilhaben an den Heilsgütern der Kirche, speziell an den ἅγια der Eucharistie bedeutet[2]). Nun haben wir freilich dafür, dass je ein orientalisches Symbol die κοινωνία τῶν ἁγίων erwähnt hätte, kein ganz zuverlässiges Beispiel[3]); aber, da Niceta's Wirkungskreis in der Einflusssphäre des Orients lag, darf dennoch der orientalische Sprachgebrauch hier den abendländischen erläutern[4]). Und mir scheint die auch von ZAHN vertretene Deutung der *sanctorum communio* im Sinne dieses orien-

---

3 1, 3 MSL 43 84) oder *a bonorum commixtione* (ib. 3 2, 16 p. 95) einschliesst, zunächst offenbar an das *privare communione sancti altaris* (ep. 153 6, 21 MSL 33 663; vgl. de un. c. Don. 25 74 MSL 43 444) denkt; endlich, dass sermo 351 4, 7 MSL 39 1543 das *sejungi ab aeternis sanctis* dem *separari a visibilibus [sanctis]* entgegengestellt wird. Dass die Symbolerklärung in dem sermo 214 (c. 11 MSL 38 1071) nach Erwähnung der Kirche von der *communio sacramentorum* spricht, ist nicht mit ZAHN (Apost. Symb. S. 92 f.) daraus zu erklären, dass Aug. hier an das *communio sanctorum* andrer Symbole dachte: seine Gedanken von der Kirche erklären die betreffenden Ausführungen hinlänglich.

1) Vgl. HAHN §§ 24 β, 26, 27, 28, 30, 43, 98. 2) Schon CASPARI hat auf Basilius, reg. brev. tract. 309 MSG 31 1301 c aufmerksam gemacht. Basilius gebraucht hier κοινωνία τῶν ἁγίων — synonym mit κοινωνία ἁγιασμάτων (ep. 217 61 MSG 32 800 A) und dem blossen κοινωνία (ep. 188 3 p. 681 C; vgl. κοινωνεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ ep. 199 35 p. 728) — für die Teilnahme an der Eucharistie (vgl. κοινωνὸς τῶν ἁγίων ep. 215 2 p. 788 A). Dass dieser Gebrauch solenn war, dass das absolute κοινωνία oder κοινωνεῖν vieler Canones im gleichen Sinne verstanden werden muss, zeigt z. B. das κοινωνεῖν τῆς εὐχῆς μόνης in Can. Nic. 13 und das κοινωνεῖν ὡς λαϊκῷ (z. B. Euseb h. e. 6 43, 10). Dionys v. Alexandrien braucht gleichbedeutend mit κοινωνία τῶν ἁγίων bei Euseb h. e. 7 9, 4 μετοχὴ τῶν ἁγίων. Dass in der von KATTENBUSCH, Ap. II, 931 Anm. 114 nachgewiesenen unechten Basilius-Stelle die κοινωνία τῶν ἁγίων ἐν τῇ αἰωνίῳ ζωῇ von der zukünftigen Gemeinschaft mit den ἅγιοι zu verstehen sei, ist mir nicht einleuchtend: die *visibilia sancta* sind ein Abbild der *invisibilia aeterna* (vgl. oben S. 44 bei Anm. 6). 3) Das armenische Bekenntnis, das HAHN § 138 nach CASPARI II, 10 f. mitteilt (nach der lateinischen Uebersetzung eines Armeniers bei KATTENBUSCH, Ap. II, 948 Anm. 146) bietet *communionem sanctorum* nach *remissionem peccatorum,* ist aber noch nicht ausreichend untersucht. Dass es die *communio sanctorum* abendländischen Einflüssen dankt, ist nach der vorigen Anmerkung dennoch nicht wahrscheinlich. 4) Niceta selbst hatte Beziehungen zur orientalisch-theologischen Litteratur (KATTENBUSCH, Ap. I, 117 ff.; II, 10 f. u. 440). Dass er trotzdem das *communionem sanctorum* nicht im Sinne des orientalischen Sprachgebrauchs erklärt, entscheidet nicht gegen das oben Ausgeführte, da das Symbolstück älter sein wird, als er.

talischen Sprachgebrauchs z. Z. die methodisch richtigste Lösung der Schwierigkeit zu sein.

6. Doch von der Interpretation von T müssen wir zurück zu seiner Geschichte! Noch dunkler als seine Entstehungsgeschichte, ist die Geschichte seines Siegeslaufes. Dass T schon im 7. Jahrh. im fränkischen Gallien und in Irland neben verwandten Texten eine gewisse Verbreitung genoss, das darf man freilich annehmen. Und dass es seit ca. 800 unter Zurückdrängung — freilich bis weit ins Mittelalter hinein nicht radikaler Zurückdrängung — der ihm verwandten Formen im Frankenreiche allmählich der Textus receptus geworden ist: das ist eine Thatsache, die, obgleich ihre Genesis im Einzelnen dunkel ist, dennoch bei Karls des Grossen uniformierendem Drängen auf Volksunterweisung nicht rätselhaft genannt werden kann. Auch das ist im Allgemeinen wohl begreiflich, dass, seit die fränkische Reichskirche unter dem Segen des Papstes sich zur Kirche eines neuen abendländischen Imperiums erweitert hatte, überall im Abendlande — von dem Gebiet der Christen unter arabischer Hoheit abgesehen [1]) — die fränkische Symbolform in Gebrauch kam. Allein der Einzelverlauf dieser Entwicklung, speziell z. B. das Herrschendwerden von T auch bei den Iroschotten und in England [2]), entzieht sich zur Zeit und vielleicht für immer der Erkenntnis. Auch das ist nicht erkennbar, welche Stellung in diesem Entwicklungsverlaufe dem römischen Einflusse zukommt. Ja nicht einmal das lässt sich sagen, wann T nach Rom gekommen ist. Noch zur Zeit Leos I. († 461) war in Rom R das Symbol, und von Gregors d. Gr. Zeit lässt sich wenigstens das behaupten, dass damals T in Rom unbekannt gewesen zu sein scheint, R noch unvergessen war [3]). Auch das ist sicher, dass T in Rom nicht direkt R abgelöst hat. Längere Zeit hat man in Rom, wie das sog. Sacramentarium Gelasianum und der Ordo Romanus VII Mabillons beweisen, bei der Traditio und Redditio symboli C als „apostolisches Symbol" gebraucht; nur in den kurzen Tauffragen klang R nach [4]). Später ist T auch in Rom in

1) Vgl. Hahn § 58. 2) Vgl. Hahn §§ 77 u. 78. Vgl. MFoerster im Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd. 106, Braunschweig 1901, S. 348. 3) Vgl. Hahn §§ 21 u. 22. Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 807. 4) Vgl. Sacramentarium Gelasianum ed. HAWilson, Oxford 1894 S. 53 f. und für die Tauffragen S. 86; Ordo VII Mabillons, MSL 78 997 D und 998 C. Kattenbuschs Zweifel an der Beweiskraft dieser Zeugen (Ap. II, 796 f.) sind m. E. unberechtigt.

Gebrauch, wie der sog. Ordo vulgaris zeigt[1]). Unsicher aber ist, wie diese Entwicklungsphasen zeitlich zu fixieren sind. Denn wenn auch sicher ist, dass das sog. Sacramentarium Gelasianum mit Papst Gelasius (492—496) nichts zu thun hat, so ist doch von dem altrömisch-liturgischen Stoff, der in den verschiedenen Handschriften des Sacramentariums in verschiedenem Maasse mit „gregorianischem" und gallischem gemischt ist, im Einzelnen nicht zu sagen, wie weit er über 600 zurückgeht[2]). Aehnlich steht es mit Ordo VII: er ist sicher älter als 814, aber vielleicht erst im 7. Jahrh. redigiert[3]). Der Ordo vulgaris endlich, der unmittelbar beim Taufakt T bietet, an anderm Orte[4]) aber, ganz wie das Sacramentarium Gelasianum und Ordo VII, C, ist, wie längst erkannt ist[5]), ein Gemisch älterer und jüngerer Riten, das nur mit Hülfe älterer Stücke, wie Ordo VII, teilweise analysiert werden kann. Man muss daher die Frage, wann T nach Rom gekommen ist, in suspenso lassen. Vielleicht geschah's erst im Verlauf des 9. Jahrh.[6]).

§ 10. Das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum im Abendlande.

JRKiesling, historia de usu symbolorum potissimum Apostolici, Nicaeni, Constantinopolitani et Athanasii, in sacris tam veterum quam recentiorum publicis. Leipzig 1753.

1. Das § 9, 6 erwähnte Eindringen von C auch in den Kultus des Westens ist der erste Schritt auf der Bahn, die zu einer Pluralität der Symbole (vgl. § 1, 5) führte, und bedarf deshalb genauerer Erörterung. Wann C in Rom als Taufsymbol Eingang fand, ist nicht sicher (vgl. § 9, 6). Wenn nach Caspari als die Zeit, da C römisches Taufsymbol ward, vielfach das endende 5. oder das beginnende 6. Jahrh. angegeben wird[7]), so ist dies eine Nachwirkung der einstigen Herrschaft der Annahme, dass das

1) ed. Hittorp = Bibl. max. Lugdun. XIII, 696 = Hahn § 25. 2) Vgl. die Introduction in Wilsons Ausgabe; Duchesne, Origines du culte chrétien 1889 S. 122; SBäumer, Ueber das sog. Sacramentarium Gelasianum (HJG XIV. 1893 S. 241—301). 3) Duchesne a. a. O. S. 284; Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien 1892 S. 402 ff. 4) p. 677. 5) Vgl. Thomasius bei Mabillon, Iter ital. II, 1689 p. IX = MSL 78 856 B. 6) Vgl. Kattenbusch, Ap. II, 809; dazu die vielleicht noch auf C als Taufsymbol weisende Bemerkung Leos III. in den Acta collationis von 809 (MSL 102 975 B). 7) Caspari II, 114 Anm.; III, 202; Harnack, RE³ I, 754 26; Kattenbusch, Ap. II, 802 entscheidet sich nicht.

Sacramentarium Gelasianum von Papst Gelasius herrühre. Giebt man diese Annahme auf, so hindert nichts, das Eindringen von C in die römische Taufpraxis in spätere Zeit zu setzen. CASPARI sah, seiner chronologischen Fixierung entsprechend, den Grund für dieses Eindringen von C in dem Gegensatz zum Arianismus Odoakers und der Ostgoten. Ist C erst später in Rom in jene Stelle gerückt, so wird man darin eine Folge der seit 552 wieder erneuerten oströmischen Herrschaft in Italien erblicken dürfen. Genug, in der byzantinischen Zeit wurde C in Rom als Taufsymbol gebraucht, und der Einfluss der römischen Praxis hat die gleiche Verwendung von C auch in andern Gebieten des Abendlands nach sich gezogen, so, wie die fränkischen Handschriften des Sacramentarium Gelasianum und des Sacramentarium Gellonense (vgl. § 3, 2) beweisen, auch im Frankenreiche, und zwar bis in die zweite Hälfte des 8. Jahrh. hinein. Als Taufsymbol rückte C da, wo es als solches gebraucht wurde, an die Stelle des „Apostolikums".

2. Dass C neben das Apostolikum trat, war die Folge davon, dass es auch im Abendlande (vgl. § 8, 4) als Messsymbol Eingang fand. Wo dies zuerst geschah, kann sicher angegeben werden. Der zweite Kanon der Toletaner Synode von 589[1]) bestimmte „auf Anregung des Königs" Rekkared, dass „nach dem Vorbild der orientalischen Kirchen" in allen Kirchen Spaniens und Galläciens C in der Messe vor dem Vaterunser vom Volke gesungen werde. Dass dem Folge gegeben wurde, sieht man bei Isidor v. Sevilla und in der mozarabischen Liturgie. Doch blieb diese Sitte fast zwei Jahrhunderte auf Spanien beschränkt. Erst seit dem adoptianischen Streit ist das Singen von C bei der Messe auch in Frankreich und Deutschland üblich geworden und dort Sitte geblieben, obwohl Rom schon 809 ein Aufgeben der Sitte anriet[2]). Auf Drängen Heinrichs II. hat dann im Jahre 1014 auch Rom diesen Brauch recipiert[3]).

3. Dass Leo III. im Jahre 809 den Franken ein Fallenlassen der von ihm selbst gebilligten Recitation von C empfahl, hatte seinen Grund darin, dass der dritte Artikel von C im Frankenreiche in den Worten *„spiritum sanctum . . . ex patre filioque*

---

1) MANSI IX, 992 f. 2) Vgl. die Acta coll. MSL 102, 975 B u. 976 BC. 3) Berno v. Reichenau, † 1048, liber de quibusdam rebus ad missam spectantibus c. 2 MSL 142 1060 f.

procedentem" das *filioque* bot, die Weglassung dieses *filioque* aber dem Papst seitens der Franken als bedenklich hingestellt wurde. Bedenklich, ja unerträglich schien den Franken die Weglassung des *filioque*, weil die sachliche Berechtigung desselben bereits ein Gegenstand theologischer Verhandlungen mit den Griechen geworden war. Der augustinischen Theologie entstammend, war die Lehre von der *processio spiritus a patre filioque* zunächst ohne jeden Gedanken an die Möglichkeit andern Denkens der Griechen seit den Zeiten Leos I. im ganzen Abendlande recipiert: für Spanien bezeugt dies schon ein Bekenntnis des 5. Jahrh., für das Frankenreich Faustus v. Reji, für England die Synode von Haethfeld im Jahre 680 [1]). Auch waren antigriechische Nebengedanken nicht beteiligt, als in Spanien — nachweisbar ist dies zuerst an dem Exemplar von C, das König Rekkared 589 in Toledo bekannte — das *filioque* in den Text von C aufgenommen wurde. Doch bereits unter König Pippin kam das *filioque* auf einer Synode zu Gentilly griechischen Anschauungen gegenüber zur Sprache. Im Interesse antigriechischer Orthodoxie betonten dann die Libri Carolini die *processio spiritus a patre filioque*, und schon bald nach 800 schrieb Alcuin im Auftrage Karls d. Gr. *de processione spiritus sancti* [2]). Begreiflicherweise legte man daher im Frankenreiche Wert darauf, C mit dem *filioque* zu recitieren. Das Interesse an dem Zusatz wuchs bei Karl d. Gr., als im Jahre 809 fränkische Mönche in Jerusalem, die in der königlichen Palastkapelle das Symbol mit dem *filioque* gehört hatten, dem Papste Leo III. und durch ihn dem Kaiser meldeten, dass sie des *filioque* wegen als Ketzer angegriffen seien [3]). Nun trat eine Synode zu Aachen für das *filioque* ein, und eine Gesandtschaft des Kaisers versuchte, den Papst für den Zusatz zu interessieren. Leo billigte die Lehre, misbilligte die Alteration des Symbols [4]). Ja er liess das Symbol ohne das *filioque* lateinisch und griechisch auf zwei schwere silberne Schilde eingraben, die er am Grabe der Apostel aufstellte [5]). Als Photius

---

1) Leo I ep. ad Turrib. anni 447 c. 1 MSL 54 681; HAHN § 168, vgl. KATTENBUSCH, Ap. I, 158. 407 f., II, 757; Faustus, ep. 3, opp. ed. Engelbrecht p. 169; Beda, h. e. 4 17. 2) Libri Carolini 3 3 ed. HEUMANN p. 269 ff.; Alcuin, de processione spir. MSL 101 63 ff. 3) Cod. Carol. 22, ed. JAFFÉ p. 382 ff. 4) Acta collationis Romanae MSL 102 971—76. 5) Liber pontific. Leo III c. 84, ed. DUCHESNE II, 26, vgl. SIMSON, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Karl dem Grossen II 1883, S. 410.

56 Jahre später (866) die Einfügung des *filioque* in das Symbol als die Hauptmissethat des Occidents bezeichnete, war ihm diese Haltung und dieses Thun Leos III. nicht unbekannt[1]), und Rom wurde noch damals von seinem Vorwurf nicht getroffen. Doch ist es zweifellos, dass im Jahre 1014 (vgl. No. 2) C in Rom mit dem *filioque* recipiert wurde. C mit dem *filioque* war das Messsymbol des Abendlandes geworden.

§ 11. Das sogenannte Athanasianum.

JGVoss und JUsserius s. vor § 2. — [JAntelmi,] Nova de symbolo Athanasiano disquisitio, Paris 1693. — BdeMontfaucon, Diatribe in symbolum Quicunque, in opp. Athanasii ed. Ben. = MSG 28 1567 ff. — DWaterland, A critical history of the Athanasian creed, Cambridge (1724) sec. edit. 1728 (new edition Oxford 1870). — EKöllner, Symbolik I, Hamburg 1837. — FMaassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande I, Graz 1870. — ESFfoulkes, The Athanasian creed etc., London s. a. (1871). — JRLumby und CASwainson s. vor § 2. — AEBurn, The Athanasian creed and its early commentaries (Texts and studies ed. JARobinson IV, 1, Cambridge 1896). — FLoofs, Athanasianum (RE³ II, 177—194). — FKattenbusch, ThLZ 1897 col. 138—146. — GDW Ommanney, A critical dissertation on the Athanasian creed, Oxford 1897 (Neubearbeitung zweier älterer Bücher desselben Verfassers, z. Z. das instruktivste Buch über das Athanasianum). — JKunze, Glaubensregel, und AEBurn, An Introduction s. vor § 2.

1. Ehe C neben T im Abendlande in Gebrauch kam, war das schlichte Apostolikum „der Glaube" der abendländischen Kirche, obwohl seit dem 4. Jahrh. die trinitarischen Kämpfe und die theologische Spekulation die dogmengeschichtliche Entwicklung über seinen Wortlaut hinausgeführt hatten. Dies Missverhältnis zwischen dem Wortlaut des Symbols und seinem korrekten Verständnis hat in sehr vielen „Sermones de symbolo" [2]) dogmatisch-formelhafte Näherbestimmungen der *fides* veranlasst, hat in synodalen Glaubensregeln[3]) und in Gelehrtenausführungen über den Glauben[4]), sowie in Privatbekenntnissen[5]) Ausprägungen des

1) Photius, epp. I, 13 8 MSG 102 p. 725 u. I, 24 5 p. 800. 2) Vgl. z. B. Augustin sermo 212 u. 214 MSL 38 1059 u. 1069; sermo pseudoaug. 244 MSL 39 2194; vgl. oben S. 37 Anm. 4 u. 6. 3) Vgl. z. B. Toletan. 589, 633, 638, 675, Hahn §§ 178, 179, 180, 182; vgl. auch Hahn §§ 173, 183, 184. 4) Vgl. z. B. Vincenz Lerin., common. I, 13 MSL 50 655; Isidor. Hispal., de eccl. offic. II, 23 MSL 88 817. 5) Vgl. z. B. die sog. *Fides Hieronymi* (Hahn § 209, faktisch ein Bekenntnis des Pelagius), das Glaubensbekenntnis des Luciferianers Faustinus (Hahn § 202), das Bekenntnis des Bacchiarius (Hahn § 208), die sog. *Fides Romanorum* (= Hahn

„Glaubens“ angeregt, die wie theologische — trinitarische und christologische — Variationen über das Thema des Symbols, die *fides patris et filii et spiritus sancti*, sich ausnehmen. Dass bei all solchen *Expositiones fidei* in der nach-augustinischen Zeit Augustins Einfluss sich bemerkbar machte, dass besonders geschickte oder besonders verbreitete Ausführungen dieser Art auf die nachfolgenden einwirkten, dass infolge dessen manche der erläuternden Formeln stereotyp wurden, bedarf keiner Erklärung. Auch das ist sehr begreiflich, dass geschätzte Bekenntnisse dieser Art auf berühmte Lehrer der Vorzeit zurückgeführt wurden[1]). Und dass unter andern Vätern auch Athanasius, der auch im Orient mit unechten Bekenntnissen belastet ist[2]), mehrfach Patenstelle übernehmen musste[3]), ist bei seiner Bedeutung für die *fides sanctae trinitatis* sehr natürlich.

2. Eine derartige *Expositio fidei* hat unter dem Namen der *fides S. Athanasii*, später unter dem des *Symbolum Athanasii* im Abendlande seit dem 9. Jahrh. allgemeine Geltung erlangt: das sog. Symbolum Quicunque (im folgenden: Q)[4]). Es ist dies Q eine Darlegung der Glaubensnorm ganz der gleichen Art wie viele der in No. 1 genannten Synodal- oder Privatbekenntnisse: zwischen dem korrespondierenden Einleitungs- und Schlusssatze (§§ 1 + 2 u. 40) stehen, getrennt durch einen auf die Einleitung zurückgreifenden Abteilungs-Schlusssatz (§ 26) und einen gleichartigen Abteilungs-Eingangssatz (§ 27), ein trinitarischer (§§ 3—25) und ein christologischer Abschnitt (§§ 28—39), und letzterer läuft, wie in mehreren der in No. 1 genannten *Expositiones fidei*, so auch hier aus in ein an das sog. Apostolikum erinnerndes und mit dem Hinweis auf das jüngste Gericht endendes Satzgefüge (§§ 36 bis 39). Doch ist in Q die Anordnung im einzelnen viel überlegter als in den in No. 1 erwähnten Bekenntnissen: neben einem gewissen sprachlichen Rhythmus[5]) ist ein gewisser logischer Rhythmus nicht nur in den Aussagen eines jeden der beiden Hauptabschnitte, sondern auch in der gegenseitigen Korrespondenz dieser beiden zu beobachten.

---

§ 189; kritischer Text bei Burn, Indroduction S. 216 f.), die ihr eng verwandte sog. *Fides Damasi* (Hahn § 200; Burn, Athan. Creed S. 63) u. a.

1) Vgl. die Anmerkungen zu Hahn §§ 189 u. 209. 2) Hahn §§ 127 u. 195. 3) Vgl. Hahn § 46 Anm. 102 und § 189 Anm. 30. 4) Hahn § 150. 5) Vgl. WMeyer, GGA 1893 S. 6—27 und Burn, Introduction S. 248—52.

3. Dass dies „Quicunque“ nicht von Athanasius herrührt, hat schon 1642 GVoss erwiesen; gegenwärtig ist es allgemein, auch auf römischer Seite, anerkannt. Entscheidend ist: a) dass Q lateinisch abgefasst ist — die griechischen Texte, die etwa seit dem 13. Jahrh. nachweisbar sind, sind Uebersetzungen —, b) dass es dem Athanasius selbst, seinen griechischen Lobrednern und überhaupt den Griechen bis ca. 1200 unbekannt ist und in den Kirchen des Ostens nie Anerkennung gefunden hat, c) dass es die Erledigung nicht nur der trinitarischen, sondern auch der apollinaristischen (§ 30) Kontroverse voraussetzt und inbezug auf die Christologie Formeln handhabt, die im Occident zwar schon vor 431, im Orient aber erst nach 451 begreiflich sind, d) dass es mit Augustins trinitarischen Formeln sich eng berührt[1]) und im besondern e) die *processio spiritus a patre et filio* lehrt (§ 22). Auch die handschriftliche Bezeugung des athanasianischen Ursprungs von Q ist ungenügend: nicht wenige Handschriften überliefern diese *„fides catholica“* anonym, und von den sieben ältesten Kommentaren führen nur drei Q auf Athanasius zurück. Endlich ist es nicht schwer, die Entstehung des falschen Titels zu erklären (vgl. No. 1 a. E.).

4. So sicher und allgemein anerkannt das in No. 3 entwickelte negative Forschungsresultat ist, so wenig ist man bis jetzt zu einem übereinstimmenden positiven Resultat über die Entstehung von Q gekommen. GVoss vermutete, Q sei anlässlich der Streitigkeit über das *filioque* zu Pippins oder Karls d. Gr. Zeit im Frankenreiche entstanden; andre angesehene Gelehrte des 17. u. 18. Jahrh. schreiben es mit PQuesnell (1675) dem Vigilius, Bischof v. Thapsus in Nordafrika (um 484), zu; Antelmi (1693) glaubte in Vincenz v. Lerinum den Verfasser nachweisen zu können, Muratori (1698) riet auf Venantius Fortunatus (um 600), Lequien (1712) auf Papst Anastasius I. († 401); die bedeutendste ältere Arbeit, die Waterlands, trat ein für die Autorschaft des in Lerinum gebildeten Hilarius v. Arles († 449). Fortschritte der Forschung über Waterland hinaus waren bis 1870 kaum zu verzeichnen; man arbeitete in dieser ganzen Zeit mit dem Material der Aelteren. Doch verzichtete man zumeist auf Angabe eines bestimmten Verfassers. Weit verbreitet war in Deutschland die

1) Vgl. die Parallelen aus Augustin bei Waterland S. 228 ff. u. Burn, Athan. Creed S. 48 ff. u. Introduction S. 298 ff.

Hypothese, die Köllner in engem Anschluss an Waterland entwickelt hatte: Q stamme aus dem Gallien des 5. Jahrhunderts. Gieselers Annahme [1]), Q sei in Spanien entstanden, wurde durch jene Hypothese fast ganz verdrängt; nur darüber schwankte man, ob Q aus dem 5. oder aus dem 6. Jahrh. herzuleiten sei. — Seit 1870 ist durch Maassen, Swainson, Ommaney, Burn u. a. das Forschungsmaterial beträchtlich vermehrt; die Urteile über die früher bekannten Handschriften sind berichtigt, neue Handschriften sind entdeckt, und neben dem früher aus älterer Zeit allein bekannten „Kommentar des Fortunatus" sind eine ganze Reihe andrer *Expositiones* von Q nachgewiesen. Ueberdies hat Swainson — um zu schweigen von Ffoulkes, der in Paulinus v. Aquileja († 802) den falschen Athanasius ertappt zu haben glaubte, — durch die Zwei-Quellen-Theorie die Forschung in neue Bahnen gelenkt. Swainson meinte, der trinitarische und der christologische Teil von Q hätten ursprünglich separat existiert, beide Stücke seien allmählich, jedes für sich, aus dem Material, das in den *Expositiones fidei* vorliegt, herausgewachsen, dann seit ca. 800 in unsichern Textformen gelegentlich kombiniert, zu unserm Q, einem bewusst gefälschten „Athanasianum", aber erst ca. 860—70 in der Diözese Reims zusammengestellt worden. Diese Hypothese Swainsons ist in England durch Lumby zu klarer Darstellung und weiter Verbreitung gekommen. In Deutschland hat sich ThHermann in der 2. Auflage der Oehlerschen Symbolik (1891) ganz an Swainson angeschlossen, während AHarnack [2]) die Zwei-Quellen-Theorie selbständig modifizierte: der trinitarische Abschnitt sei eine seit dem 5. Jahrh. in Süd-Gallien allmählich entstandene regula fidei, die erst später sich mit dem christologischen Teile zusammengefunden habe, dessen Ursprung in ein völliges Dunkel gehüllt sei. — Zu alten Hypothesen sind unter Verwertung reichsten Materiales Ommaney und Burn zurückgekehrt; ersterer hält Vincenz v. Lerinum für den Verfasser von Q, letzterer leitet unbestimmter Q aus dem Kloster Lerinum der Zeit zwischen 425 und 430 ab. Kattenbusch glaubt, im wesentlichen Burn zustimmend, Q sei schon um 400, wahrscheinlich in Lerinum, entstanden und bereits dem Augustin bekannt gewesen. Kunze hat sich der von mir entwickelten, auch im folgenden vertretenen Anschauung angeschlossen.

1) Kirchengesch. II, 1 § 12, 3. Aufl. 1831 S. 90. 2) Dogmengesch. II, 299f.; II³, 296f.; III³, 279 Anm.

5. Von diesen neuern Hypothesen ist diejenige SWAINSONS und LUMBYS unmöglich: unter den Handschriften von Q[1]) sind zweifellos mehrere, welche älter sind als 800, und unter den alten Kommentaren ist die sog. „Expositio Fortunati", obwohl sie schwerlich von Venantius Fortunatus herzuleiten ist, doch wahrscheinlich ebenfalls älter als 799[2]). Auch modifiziert — wie bei HARNACK —, verdient die Zwei-Quellen-Theorie m. E. keinen Beifall: die Gründe äusserer Kritik, die SWAINSON und LUMBY geltend machten, fallen in nichts zusammen; und mit Argumenten innerer Kritik ist nicht mehr auszurichten[3]). Im Gegenteil ist aus Gründen innerer Kritik die Zwei-Quellen-Theorie überaus unwahrscheinlich: eine regula fidei umfasste, wie auch die in No. 1 genannten Expositiones fidei beweisen, seit dem 5. Jahrh. die *fides trinitatis* und die *fides incarnationis*. Eine Lösung des Rätsels der Entstehung von Q wird daher nur in der Bahn, die OMMANEY, BURN und KATTENBUSCH innehalten, oder so gefunden werden können, wie ich es versucht habe.

6. Die entscheidende Frage bei diesem Dilemma ist zunächst die, wie über die vielfachen, bald mehr, bald weniger wörtlichen und umfangreichen Parallelen zu Q zu urteilen ist, die in dem in No. 1 aufgeführten Material, vornehmlich bei Augustin, bei Vincenz, bei Faustus v. Reji[4]) und in den Symbolen der Toletaner Synoden sich finden. Beweisen sie, dass Q den betreffenden Autoren vorlag? Oder ist Q abhängig von jenen ältern Formeln? Die letztere Alternative ist nicht so gemeint, als ob irgendwo und irgendwann ein „Verfasser" von Q seine Formeln aus dem ältern Material sich zusammengesucht hätte. So vielmehr, dass in fortschreitender glättender Arbeit mehrerer aus einer dem Material in No. 1 ähnlichen Regula fidei unser Q herausgearbeitet sei. — Bedenkt man, dass Q jedenfalls längere Zeit eine anonyme Formel ohne alle äussere Autorität war, so lässt sich nicht leugnen, dass viele der eingangs dieser Nummer genannten Parallelen zu Q aufgefasst werden können als Formeln, die aus Q entlehnt oder durch Q angeregt sind. Doch wird diese Auf-

1) Vgl. RE[3] II, 182f.; OMMANNEY S. 93—165; KATTENBUSCH, Ap. II, 827 Anm. 22b. 2) Vgl. RE[3] II, 183f.; OMMANNEY S. 166—269; Text der Expositio Fortunati bei BURN, Athan. Creed S. 28—39. 3) Vgl. RE[3] II 185—187; KUNZE, Glaubensregel S. 281f. Anm. 1. 4) Vgl. für diese drei die Tabelle bei BURN, Athan. Creed S. 48ff. u. Introduction S. 298ff.

fassung gerichtet durch die Beurteilung, die sie den Augustin-Parallelen zuteil werden lassen muss. Es ist nur konsequent, wenn KATTENBUSCH auch für Augustin Bekanntschaft mit Q annimmt. Allein für diese seit GVOSS niemandem in den Sinn gekommene These wird KATTENBUSCH schwerlich Beifall finden: die Parallelen zu Q bei Augustin sind durchaus Ergebnisse seiner Art zu denken und zu reden. Ist aber Augustin von Q unabhängig, so kann das Gleiche auch von Vincenz gelten. Ja diese Annahme empfiehlt sich, weil Vincenz seine runden Formeln zweifellos als Produkte seines Scharfsinns ausgiebt. Kennt auch Vincenz Q noch nicht, so beweisen die Parallelen zu Q, die bei ihm sich finden, nichts weiter als dies, dass die Menge von Anklängen an Q, die bei einem dogmatisch gut geschulten, mit der Tradition der Expositiones fidei vertrauten Theologen ohne Benutzung von Q möglich ist, nicht leicht überschätzt werden kann. Auch für die Toletaner Synoden braucht dann eine Bekanntschaft mit unserm Q nicht angenommen zu werden. Empfiehlt schon dies die zweite Alternative, so spricht m. E. entscheidend für sie ein in einem Pariser Codex der Zeit um 750 abgeschriebenes Fragment einer längst verlorenen Trierer Handschrift[1]). Dies Fragmentum Trevirense ist ein Bruchstück eines sermo de symbolo, der in seinem erhaltenen Stücke nichts andres ist als eine noch ungeglättete Form der §§ 27b—40 von Q. Dass auch die §§ 1—27a in dem ursprünglichen Ganzen ihre Parallele gehabt haben, macht 27b zweifellos, weil § 27 in Q vom trinitarischen zum christologischen Abschnitt überleitet. Es ist daher das Nächstliegende, im Fragmentum Trevirense eine Urkunde aus dem Werdeprozess von Q zu sehen. Dann aber drängt sich die Hypothese auf, dass vor dem Fragmentum Trevirense verwandte Expositiones fidei gestanden haben, welche trinitarische und christologische Formeln der Tradition in noch weniger kunstvoller Form geboten haben. Sermo pseudoaug. 244 mit seinen Parallelen zu Q §§ 1, 2, 15, 16, 7, 31, 22 kann eine dieser Urformen sein; und wenn, was mir wahrscheinlich ist, die oben S. 37 Anm. 6 genannten handschriftlichen Nebenformen dieses Sermons ältere Formen des-

---

1) Näheres über diese Handschrift und den Text des „Fragmentum Trevirense" s. RE[3] II 185f.

selben darstellen, so wäre auch an dieser Expositio fidei der Prozess fortschreitender Glättung und Rundung der Formeln zu beobachten. Doch können die Parallelen zu Q in sermo pseudoaug. 244 auch als Entlehnungen aus einer der Urformen von Q begriffen werden. Jedenfalls ist es sehr beachtenswert, dass schon in sermo 244 und in seiner von CASPARI gefundenen Nebenform die Expositio fidei mit den Worten „*Quicunque vult salvus esse*“ beginnt[1]).

7. Ist Q allmählich hervorgewachsen aus der Formeltradition der Expositiones symboli, so giebt der Umstand einen Anhalt zur zeitlichen Fixierung seiner Entstehung, dass das Q schon sehr nahe stehende Fragmentum Trevirense einem Codex entstammt, der um 750 bereits lückenhaft war. Ein weiterer Anhalt ist der Thatsache zu entnehmen, dass eine Synode zu Autun um 670[2]) den Klerikern die „*fides Athanasii praesulis*“ zu lernen gebietet. Dass sich dies auf Q bezieht, ist wahrscheinlich. Andrerseits ist unwahrscheinlich, dass das Quicunque, ehe es seine jetzige, abgeschlossene Gestalt Q erhielt, dem Athanasius zugeschrieben ist. Da nun viel dafür und nichts dagegen spricht, dass Gallien der Schauplatz des Werdens von Q gewesen ist[3]), dem Gallien des 7. Jahrh. aber das Mass theologischer Bildung nicht zuzutrauen ist, das der Werdeprozess von Q voraussetzt, so wird das Fragmentum Trevirense mindestens dem 6. Jahrh. zugeschrieben werden müssen. Gehörte auch sermo pseudoaug. 244 mit seinen Parallelformen direkt der Entwicklungsgeschichte von Q an, so ergäbe sich, wenn man ihn oder eine seiner Parallelformen von Caesarius v. Arles herleitet, als terminus post quem für das Werden von Q die Zeit um 520. Sicherer aber erscheint es, die Zeit zwischen ca. 450 und 600 als die Zeit des allmählichen Werdens von Q zu bezeichnen.

8. In der Epoche zwischen seiner Entstehung und der Zeit Karls d. Gr. und z. T. über diese hinaus ist Q nicht anders geschätzt wie die sog. „Fides Romanorum“, die sog. „Fides Damasi“ und die sog. „Fides Hieronymi“ (vgl. oben S. 50 Anm. 5): als eine klassische Expositio fidei neben andern. Karl d. Gr. scheint die Bestimmung des Kanons von Autun (vgl. Nr. 7) auf-

1) Dass der gleichfalls mit *Quicunque vult salvus esse* beginnende sermo de symbolo, den BURN, ZKG 21 133 f. ediert hat, bereits Q selbst benutzt, ist möglich. 2) Vgl. RE³ 193 37 ff. 3) Vgl. RE³ II 194 8 ff.

genommen zu haben; denn er verfügte 794 auf der Synode in Frankfurt: *fides catholica sanctae trinitatis et oratio dominica atque symbolum fidei omnibus praedicetur*[1]). Noch folgenreicher wurde, dass die Sitte sich einbürgerte — verschieden früh in den verschiedenen Gebieten des Frankenreiches —, beim Horendienst in der Prim Q wie einen Psalm zu singen[2]). Denn der gottesdienstliche Gebrauch rückte Q allmählich den beiden Symbolformen oder Symbolen näher, die sonst im Gottesdienste gebraucht wurden. *Ipsam fidem, i. e. credulitatem,* so sagte schon Ratherius von Verona († 974) seinen Klerikern, *trifarie parare memoriter festinetis, hoc est secundum symbolum, i. e. collationem apostolorum, sicut in psalteriis correctis invenitur, et* (scil. *secundum*) *illam* (scil. *fidem* oder *formam*), *quae ad missam canitur* (vgl. § 10, 2 u. 3 a. E.), *et illam S. Athanasii, quae ita incipit: „Quicunque vult salvus esse“*[3]). Als „Symbol“ ist Q trotzdem zunächst noch nicht bezeichnet worden[4]). Freilich hatte man sich seit dem 4. Jahrh. daran gewöhnt, dass es verschiedene Formulierungen der *fides* gäbe; dass im „Symbol“ „der Glaube“, d. h. alles enthalten sein müsse, was notwendig zum Glauben gehöre, galt nicht mehr als sicher[5]). Hinkmar[6]) nannte die „Fides Romanorum“ ein Symbol. Doch war noch im 9. und 10. Jahrh. — vielleicht z. T. infolge falscher Erklärung des Wortes Symbol (= *collatio;* vgl. oben Ratherius) — die Anschauung nicht ganz ausgestorben, dass es eigentlich nur ein Symbol gäbe: das Apostolikum, von dem N, bezw. C, nur eine *latior forma,* eine *varietas consonantissima,* darstellen solle[7]). Nur ein Text, in dessen Konstruktion R oder T durchklang, konnte als Symbol bezeichnet werden. Q aber trug zu offenkundig den Charakter einer explizierenden *doctrina* zur Schau[8]). Noch im Jahre 1287 verwies eine Diözesansynode zu Exeter auf die *articuli fidei prout in psalmo „Quicunque vult“ et in utroque symbolo continentur*[9]). Vor dem endenden 12. Jahrh. ist der Titel „Symbolum“ für Q bis jetzt nicht nachgewiesen.

1) Syn. Franceford. can. 33, MG, Capit. reg. Franc. I, 77; vgl. OMMANNEY S. 67—73. 2) Vgl. Haitonis, † 836, cap. eccl., MG, Cap. reg. Franc. I, 363: *fides S. Athanasii a sacerdotibus discatur et ex corde omni dominica ad horam primam recitetur.* 3) Itiner. 1 6 MSL 136 588. 4) Vgl. RE³ II, 178 24 ff. 5) Vgl. Acta collat. MSL 102 973 c. 6) de praed. II, 35 MSL 125 374; vgl. RE³ II, 178 28 ff. 7) Meginhard v. Fulda, um 850, de fide, varietate symboli etc. bei CASPARI, Anecdota S. 257—261. 8) Vgl. noch Thomas Aquinas RE³ II, 178 35 ff. 9) Can. 20 MANSI XXIV, 809.

Seit dem 13. Jahrh. aber wird diese Redeweise häufig[1]. *Tria sunt symbola*, schrieb daher Alexander Halesius († 1245), *primum apostolorum, secundum patrum quod cantatur in missa, tertium Athanasii quod cantatur in prima*[2]. Dass diese drei Symbole in gewisser Weise eine Einheit darstellten, blieb dabei bestehen. Daher sagt Durandus v. Mende († 1296) — ich citiere die Stelle wegen der gesperrten termini —: *triplex est symbolum, primum est symbolum apostolorum, quod vocatur symbolum minus* . . ., *secundum symbolum est „Quicunque vult" etc., ab Athanasio, patriarcha Alexandriae, in civitate Treveri compositum* — das war weitverbreitete Legende[3] —, . . . *tertium est Nicaenum* . . . *vocatur symbolum maius*[4], und Ludolf der Sachse, ein geschätzter asketischer Schriftsteller des 14. Jahrh., erklärt: *Est enim symbolum compendiosa collectio omnium ad salutem spectantium. sunt autem tria symbola, primum apostolorum, secundum Nicaeni concilii, tertium Athanasii; primum factum est ad fidei instructionem, secundum ad fidei explanationem, tertium ad fidei defensionem*[5].

Kapitel IV.

Die „ökumenischen" Symbole und die Partikularsymbole des Luthertums.

§ 12. Die Beibehaltung der drei Symbole des abendländischen Mittelalters in den meisten Kirchen der Reformation des 16. Jahrhunderts.

FKattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Festschrift der Ludwigs-Universität, Giessen 1883. — WGass, Die Stellung des apostolischen Symbols vor 200 Jahren und jetzt (ZKG III, 1879 S. 63—92).

1. Je zweifelloser die reformatorischen Grundgedanken Luthers zu dem mittelalterlichen Verständnis des christlichen Glaubens sich nicht wie eine Ergänzung verhalten, sondern wie eine an ältern Normen orientierte und von andern Gesichtspunkten aus entworfene Korrektur, desto weniger würde es überraschen können, wenn Luther an den „den Glauben" fast aus-

1) Vgl. Swainson S. 455 u. 457 f. 2) Summa Nürnberg 1482 III, qu. 82, membr. 5, introd. 3) Vgl. Köllner, Symbol. I, 57 Anm. 2. 4) Rationale divin. offic. 4 c. [25] de symbolo, Nürnberg 1480 fol. 53 verso. 5) Vita Jesu Christi ex quat. evang. II c. 83, Köln 1487 fol. v. IIII verso.

schliesslich in der Form des Historien- und Dogmen-Glaubens ausprägenden mittelalterlichen Symbolen Kritik geübt hätte. Gelegentlich hat er's gethan: er hat den Terminus ὁμοούσιος, obwohl er in C vorkommt, die Wörter *trinitas* und *unitas*, mit denen Q operiert, als unbiblische bekrittelt und hat sich nicht gescheut, den Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" in T als nicht recht passend zu bezeichnen und in „Auferstehung des Leibes" umzudeuten[1]). Zu der scholastischen Art der Gottes- und Christus-Erkenntnis, die doch nur altkirchlichen Vorbildern folgte und an C und Q sich legitimieren konnte, hat er sich in entschiedenem Gegensatz gewusst: *Die schrifft hebt fein sanfft an*, sagt er 1523 in einer Trinitatisfestpredigt, *und füret uns zu Christo wie zu einem menschen und darnach zu einem herren uber alle Ding, darnach zu einem got. Also kum ich fein hyn in das Got erkennen. Nun die Philosophi haben wöllen oben anheben, da sein sie zu narren worden, man muss von unten anheben*[2]).

2. Dennoch ist Luthers Stellung zu jenen Symbolen nur die der freudigsten Zustimmung gewesen. Die bereits von dem Humanisten Laurentius Valla († 1457) bestrittene und von Erasmus[3]) bezweifelte Abfassung von T durch die Apostel hat Luther freilich, wenn auch zurückhaltend, aufgegeben[4]); an die Stelle der herkömmlichen Zwölfteilung von T hat er die Dreiteilung gesetzt. Allein der Inhalt von T hat ihm, weil er *„aus der lieben Propheten und Apostel Buchern, d. i. aus der ganzen hl. Schrift, fein kurz zusammengefasst"* erschien[5]), apostolische Autorität gehabt; er hat „den Glauben", den „Kinderglauben", d. i. T, stets besonders wert gehalten. Schon 1520 hat er in der „kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" ihn ausgelegt, noch in Schmalkalden 1537 in einer Predigt ihn behandelt[6]), und die Erklärung in den Katechismen ist ein Zeugnis fröhlichsten Bekenntnisses zu diesem „Glauben". Das „Nicaenum",

---

1) Vgl. Loofs, DG³ § 79, 4; Luther, Cat. maj. bei Müller, Symbol. Bücher S. 459 60. 2) WA XII, 587 13 ff. Vgl. die Stellen bei Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie, Freiburg 1890 S. 28 Anm. 1. Die „Berichtigungen" von Thieme (Luthers Testament, Leipzig 1900 S. 77) ändern an der Sache nichts. 3) Vgl. BDörholt, Das Taufsymbolum I, Paderborn 1898 S. 18 ff. u. 24 ff.; KThieme, Aus der Geschichte des Apostolikums, Ein Vortrag, Leipzig 1893. 4) Vgl. Kattenbusch, Luthers Stellung S. 14 u. 44 Anm. 5) Trinitatis Festpredigt 1535 EA² 9 29 u. Predigt über den 2. Artikel 1533 EA² 19 30. 6) EA 22 1—32; EA 23 239—51.

d. h. C, enthielt für Luther nichts Neues neben dem Kinderglauben: *es hat den alten Artikel des Glaubens, dass Christus rechter wahrhaftiger Gott sei, erhalten wider die neue Klugheit Arii*[1]). Diesen einen Artikel *streichet auch St. Athanasii Symbolum reichlicher aus um der Arianer willen;* Q ist daher für Luther wie für das Mittelalter (vgl. § 11 a. E.) *ein Schutzsymbolum des ersten Symboli*[2]). Um *abermal* zu *bezeugen, dass* er's *mit der rechten christlichen Kirchen halte, die solche Symbola oder Bekenntniss bis daher hat behalten*[3]), publizierte daher Luther 1538 *Die drei Symbola oder Bekenntniss des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht:* T, Q und das Tedeum mit angeschlossenem „Nicaenum“, d. i. C[4]).

3. Dieser Konservativismus ist freilich den Protestanten gegenüber der Ketzermacherei der Gegner für die Erreichung politischer Duldung von Vorteil gewesen[5]). Allein durch Rücksicht auf das ins Corpus juris civilis aufgenommene Edikt des Gratian und Theodosius vom Jahre 380, in dem allen Reichsangehörigen der Trinitätsglaube, wie ihn Petrus v. Alexandrien und Damasus v. Rom befolgten, zur Pflicht gemacht wird[6]), oder durch verwandte kirchenpolitische Erwägungen ist bei Luther diese Stellung zu den drei alten Symbolen sicher nicht bedingt gewesen[7]). Ebensowenig aber ist es — trotz des entgegenstehenden Scheines in den Articuli Smalcaldici — Luthers Meinung gewesen, dass die drei alten Symbole und die in ihnen enthaltenen Dogmen die „Summe von Wahrheiten“ darstellten, welche die Evangelischen mit der römischen Kirche so teilten, dass die trennenden Sonderlehren an ihr die gemeinsame Basis hätten. Luther sah vielmehr in den alten Symbolen Bekenntnisse des „Glaubens“ in seinem Sinn. Das beweist seine Erklärung von T. Und C und Q, diese „Schutzsymbola“ von T, widerstreben dieser Beurteilung nicht. Denn Luther war von der sachlichen Schriftgemässheit ihrer Bestimmungen überzeugt. Hätte er den „Glauben“ *für die Gelehrten und die etwas läuftig sind, weiter*

1) Von den Conciliis und Kirchen 1539 EA² 25 327. 2) Die drei Symbola 1538 EA 23 253. 3) EA 23 253. 4) EA 23 251—281; vgl. S. 253. Ueber die Anfügung des Tedeum s. Caspari III, 238 Anm. 408 u. S. 257 Anm. 444. 5) Vgl. GKawerau, Johann Agrikola S. 100; Kattenbusch, Luthers Stellung S. 4 Anm. 9. 6) Cod. Just. I, 1 1 ed. PKrüger p. 7 f., auch bei Niemeyer, Coll. conf. S. 465. 7) Gegen ARitschl, Rechtf. u. Versöhnung I², 146 f.

ausstreichen wollen, so würde er unbefangen auch alle Formeln von Q hineininterpretiert haben.

4. Wenn nun dementsprechend das offizielle Bekenntnis des sächsischen Kurfürsten und seiner Glaubensverwandten, die Augustana, ausdrücklich auf das *decretum synodi Nicaenae,* d. i. C, und auf das *symbolum apostolorum* verwies[1]); wenn man seit 1533 die Wittenberger Doktoren und diejenigen, denen man ein „publicum testimonium“ gab, auf die Augustana und die drei alten Symbole verpflichtete[2]); wenn im Corpus doctrinae Philippicum, in allen andern territorialen Corpora doctrinae des Wittenberger Reformationsgebiets und schliesslich auch in dem gesamtlutherischen Corpus doctrinae, dem Konkordienbuch, die drei alten Symbole Aufnahme fanden: so ist auch hier offenbar, dass kirchenpolitische Erwägungen, deren Vorhandensein man in einzelnen dieser Fälle, z. B. bei dem ersten Artikel der Augustana, nicht leugnen kann, nur die ausdrückliche Geltendmachung der Zustimmung zu den alten Symbolen, nicht diese Zustimmung selbst bedingt haben. Die Kirchen der Lutherischen Reformation haben, wenn auch nicht ohne Umdeutungen, so doch bona fide die drei alten Symbole in Geltung belassen.

5. Ebenso haben nach dem Vorgange ihrer Reformatoren die meisten der sog. „reformierten“ Kirchen des 16. Jahrh. gehandelt. Zwingli hat seine 1530 Karl V. eingereichte Fidei ratio mit einem Bekenntnis zu T, C und Q eröffnet[3]). Calvin hat zwar entschiedener als Luther die apostolische Abfassung von T, selbst für den Katechismusunterricht, beiseitgeschoben[4]), hat C der *battologia* angeklagt und es ein *carmen cantilando magis aptum, quam confessionis formulam* genannt[5]), hat auch in seiner Institutio nur das von ihm hochgeschätzte T erwähnt. Allein, wie Luther, hat er im Nicaenum lediglich eine Bestätigung von T, in Q eine Interpretation von C gesehen[6]); und die mehr oder weniger direkt von ihm herzuleitende Confessio gallicana sagt ausdrücklich: *tria illa symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint verbo dei scripto consentanea*[7]).

1) art. I bei Müller, Symb. Bücher p. 38 1; art. III p. 39. 2) CR 12 7; vgl. den Eid selbst in der zukünftigen Publikation von NMüller, Ch. Scheurls u. Ph. Melanchthons Statuten u. s. w. S. 133. 3) Niemeyer, Coll. confess. S. 17. 4) Cat. Gen, Niemeyer S. 127. 5) Adv. Caroli cal. CR 35 (= Calv. VII), 315 f. 6) refut. error. Serveti CR 36 (= Calv. VIII), 555 f.; brev. admon. ad fratres Pol. CR 37 (= Calv. IX), 637. 7) art. 5, Niemeyer S. 330.

Dasselbe ist in der Confessio belgica und in den 39 Artikeln der anglikanischen Kirche ausgesprochen [1]). Die Helvetica posterior freilich hat neben T nicht C und Q, sondern unter ausdrücklicher Anführung des in No. 3 erwähnten *Edictum imperatorium* die sog. „Fides Romanorum“ als *„Symbolum Damasi“* sich angegeeignet [2]), und in der schottischen Kirche sind gleichfalls C und Q nie förmlich recipiert worden. Doch kam ein Lehrgegensatz dabei nicht in Frage, — nur die Abneigung gegen Normen ausser der Schrift wird in Schottland die Ursache gewesen sein. Um so begreiflicher ist es, dass die deutschen Lutheraner — Luther und Melanchthon erlebten weder die Helvetica posterior, noch die Reformation in Schottland — es nicht beachteten, dass nicht alle reformierten Kirchen des 16. Jahrh., sondern nur die meisten derselben den drei mittelalterlichen Symbolen ihre traditionelle Ehre liessen.

§ 13. Die Erweiterung des Symbolbegriffs im Luthertum: ökumenische und partikular-lutherische Symbole.

WGass, Die Stellung u. s. w. s. S. 12.

1. Die schon im vorigen Paragraphen erkennbar gewordene Abneigung der „Reformierten“ selbst gegen den Schein, als erkenne man Normen an neben der Schrift, spiegelt sich auch darin, dass der traditionelle Name der „Symbole“ auf „reformiertem“ Gebiete lange Zeit beschränkt blieb auf die alten Symbole, dagegen auf die modernen Bekenntnisse (*„confessiones“*) nicht angewendet wurde. Erst die Formula consensus Helvetica von 1675 fasst mit dem verbum dei die Confessio Helvetica, und nur diese, unter dem Titel der *libri symbolici* zusammen [3]). Auf lutherischem Gebiete ist das anders gewesen. Freilich wollte man auch hier keine Norm neben der Schrift. Aber die Vorstellung, dass in den Symbolis *in eine kurze Summe gefasst* sei, *was sonst in der heiligen Schrift weitläuftig begriffen ist* [4]), erleichterte es hier, in der normativen Geltung von „Symbolen“ keinen Widerspruch gegen die alleinige Autorität der Schrift zu finden. Schon der Wittenberger Doktoreid (vgl. § 12, 4) rückte faktisch die Augustana auf eine Stufe mit den neben ihr genannten alten Symbolen, und schon 1548 erschien dem Caspar

1) Conf. belg. 9, Niemeyer S. 365; artic. XXXIX, 8 ibid. 603. 2) Niemeyer S. 471 u. 466. 3) Niemeyer p. 739. 4) Luther, Matthäuspredigten 1539, EA 54 83; vgl. Cruciger, Von den Symbolis und Conciliis 1548

Cruciger die Augustana *wie ein spruch eines Concilii*[1]. Im Konkordienbuche ist dann nicht nur die Augustana als *nostri temporis symbolum* bezeichnet[2]; es sind vielmehr neben ihr und den drei alten Symbolen auch die Apologie, die sog. Schmalkaldischen Artikel und Luthers Katechismen als Schriften genannt, *quae in omnibus ecclesiis Augustanae confessionis pro symbolis et communibus confessionibus semper habitae sunt*[3]. Ein „Symbol" ist der Konkordienformel nichts andres als eine aus der Schrift entnommene *compendiaria doctrinae forma*, ein *typus doctrinae* öffentlichrechtlicher Geltung: kirchliche Lehrnorm[4]. Dass die Konkordienformel selbst alsbald, ebenso wie die mit ihr im Konkordienbuch vereinigten Schriften, den „Symbolen der lutherischen Kirche" beigezählt wurde, ist daher begreiflich. Und wenn auch das Konkordienbuch erst 1730 unter dem Titel *Ecclesiae evangelicae libri symbolici* erschienen ist[5], so ist doch die damals in den Titel des Konkordienbuches eingedrungene Terminologie um mehr als hundert Jahre älter[6].

2. Diese Ausdehnung des Symbolbegriffs auf die normativen Schriften der neuern Zeit liess die schon längst unter den Titel der Symbole gestellten alten Bekenntnisse als die bisher *in der Kirche einträchtiglich gebrauchten* (vgl. § 12, 2) besonders ehrwürdig erscheinen. Da auch die „Reformierten", soweit man wusste (vgl. § 12, 5), diese Symbole beibehalten hatten, und da man von den Kirchen des Orients nur sehr geringes Wissen hatte, unter Antitrinitariern und Wiedertäufern aber Christen nicht voraussetzte, so erschienen jene drei alten Symbole als die *allgemeinen (catholica et generalia summae auctoritatis) Symbola*[7] oder, wie es zuerst 1577 bei Selnecker und dann, wie in seiner Uebersetzung des Konkordienbuchs, so auch im offiziellen lateinischen Texte desselben heisst, als die *tria symbola catholica seu oecumenica*[8]. Es war nur eine Ausführung dessen, was die Konkordienformel[9] mit dem Begriffe *generalia summae auctoritatis symbola* andeutet, wenn Hutter[10] sagte: *longe majorem auctoritatem obtinent ea, quae unanimi totius ecclesiae consensu sunt approbata, qualia*

---

1) in der S. 62 Anm. 4 angeführten Schrift. 2) 518 4. 3) 568 2; vgl. 3 ff. 4) 568 1. 5) ed: CMPfaff, Tübingen. 6) Vgl. LRechtenbach, Encyclopaedia symbolica vel analysis confessionis Augustanae etc., Leipzig 1612. 7) Form. conc. 569 4. 8) ed. princeps 1584 p. 1; ed. Müller S. 27; vgl. KThieme, ThLBl 1892 Sp. 543. 9) 569 4. 10) Compendium locorum theol. 1 15 ed. Twesten S. 4.

sunt tria illa symbola oecumenica, quam quae paucarum tantum quarundam particularium ecclesiarum judicio et applausu sunt accepta.

3. Dies an den Charakter der Oekumenizität jener drei Symbole angeknüpfte Werturteil ist, obwohl es noch heute nachwirkt, sehr bald ins Unrecht gesetzt worden. Als Georg Calixt in Helmstedt († 1656) diese Beurteilung der alten Symbole zu gunsten einer die konfessionellen Lehrdifferenzen vergleichgiltigenden unionistischen Irenik praktisch zu machen versuchte, haben seine orthodoxen Gegner, nicht Luthers evangelischem Verständnisse der alten Symbole, sondern gleich Calixt einem mehr historischen folgend, die Insufficienz der alten Symbole, auch des „sogenannten“ Apostolikums mit Energie behauptet. Selbst Calov sagte: *symbolum apostolicum dicitur, quod materialiter et quantum ad sententiam dogmata vere apostolica complectitur, quae materialiter in scripturis apostolorum continentur, etsi formaliter et quoad texturam non sit ab apostolis profectum adeoque minime sit* θεόπνευστον, *immo et prioribus saeculis ignotum fuerit, neque pro adaequata epitome credendorum, ea tum omnia tum sola continente, quae creditu necessaria sunt, haberi queat* [1]).

4. Ungleich später erst ist erkannt worden, dass jene Oekumenizität selbst haltlos ist. Aber sie ist's in der That. Keines der drei „ökumenischen“ Symbole ist ökumenisch. Nicht einmal ihr Wortlaut ist in allen Kirchen recipiert. Den Beweis liefern nicht nur die Kirchengemeinschaften, die überhaupt prinzipiell alle Symbole neben der Schrift verwerfen. Auch die orthodoxen Kirchen des Ostens haben weder Q noch T: ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε εἴδομεν σύμβολον ἀποστόλων erklärte 1438 in Florenz der unionsfeindliche Erzbischof Marcus Eugenicus [2]), und C haben diese Kirchen in andrer Gestalt, ohne das *filioque*. Selbst in der reformierten Kirche Schottlands wird T nur im Anhang des [kürzern] Katechismus gedruckt, und es folgt ihm die Bemerkung, es sei dies sog. Apostolikum hier angefügt, nicht, als wäre es von den Aposteln verfasst oder als müsste es als kanonische Schrift geachtet werden, sondern weil es eine kurze Summe des christlichen Glaubens sei, dem Worte Gottes gemäss und seit alter Zeit recipiert in

1) Theol. posit. Frankfurt u. Wittenberg 1690 § 27 p. 12 (nach Gass S. 80 Anm. 1). 2) Sguropulos, vera historia unionis non verae, sect. VI, c. 6 ed. R. Creyghton, Haag 1660 p. 150.

den Kirchen Christi [1]). Q endlich ist bei den Schotten nie recipiert; die Methodisten und die Protestant episcopal Church Nordamerikas haben es gleichfalls nicht. — Und selbst wenn alle Kirchen den Wortlaut anerkennten, wie wertlos wäre dieser „gemeinsame Besitz"! AdRechenberg in seiner „appendix tripartita" (vgl. § 14, 1) kommentierte das Apostolikum nacheinander *in sensu ecclesiae orthodoxae, in sensu papaeo, in sensu reformatorum, in sensu Arminianorum* und *in sensu Socinianorum.* Und auf römischer Seite sagte Bellarmin mit Recht: *Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus* [2]).

Kapitel V.

Die fernere Erweiterung des Symbolbegriffs durch die Symbolik.

§ 14. Die Entstehung der Disziplin der Symbolik.

JGWalch, Bibliotheca theologica selecta, und Feuerlin-Riederer s. vor § 1.

1. Je fester die lutherische Orthodoxie davon überzeugt war, in den „symbolischen Büchern" des Konkordienbuches die reine Lehre und mithin — gemäss dem orthodoxen intellektualistischen Verständnis des Christentums — auch die vollkommenste Auffassung des Christentums zu besitzen, desto erklärlicher ist, dass man den „symbolischen Büchern" auch wissenschaftlich eine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Man schrieb a) litterarhistorische Einleitungen zum Konkordienbuch oder seinen einzelnen Teilen [3]), gab b) theologische Einleitungsausführungen, kommentierte und analysierte die einzelnen Symbole, erläuterte ihre *loci difficiles* [4]) oder lieferte c) im Anschluss an die herkömmliche Ordnung der *loci theologici* eine systematisch-theologische Darstellung des Inhalts der Symbole [5]). — Ausführungen der erstern Art zum ganzen Konkordienbuch finden sich nur in den Ausgaben desselben; hervorzuheben sind diejenigen in der *pars I* der

1) Collection of confessions ... of publick authority in the church of Scotland I, Edinburgh 1719 p. 444. 2) Disputationes I, 5 lib. III de laicis, c. 19 p. 501. 3) Walch I, 323; Feuerlin-Riederer I No. 371 ff., 899 ff.; vgl. den Index II S. 204 ff. 4) Walch I, 324; Feuerlin-Riederer I No. 82 ff., 547 ff. u. s. w. 5) Walch I, 325 ff; Feuerlin-Riederer I No. 90 ff. u. a.

appendix tripartita der oft aufgelegten lateinischen Ausgabe des Konkordienbuchs von AdRechenberg (Leipzig 1677, 1698 u. s. w.). — Unter den Büchern der zweiten Art, zu denen schon LRechtenbachs Encyclopaedia symbolica (Leipzig 1612) gehört, sind noch heute JBCarpzov, Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos (Leipzig 1665 u. ö.), JFWalliser, Vindiciae librorum ecclesiae lutheranae symbolicorum (Ulm 1710 u. 1738) und namentlich die auch historische Einleitungsausführungen enthaltende Introductio in libros ecclesiae lutheranae symbolicos von JGWalch (Jena 1732) noch nicht ganz veraltet. — Eine systematische Darstellung der Lehre der Symbole gab in engem Rahmen schon AdRechenberg in *pars II* seiner *appendix tripartita.* Separat lieferte sie zuerst BvSanden unter dem Titel „Theologia symbolica lutherana, hoc est ecclesiae lutherano-catholicae libri symbolici in ordinem et compendium redacti“ (Frankfurt 1688). Nach ihm hat dann die *theologia symbolica* in diesem damals dem lutherischen Kirchengebiet eigentümlichen Sinne (vgl. § 1, 3) mannigfache Bearbeitung erfahren [1]).

2. Auf „reformiertem“ Gebiete fehlte mit einer offiziellen Sammlung der Bekenntnisschriften — auch das Genfer „Corpus et syntagna confessionum fidei“ von 1612 ist nur eine Privatsammlung „reformierter“ Bekenntnisse — die Veranlassung zu einer der „Symbolik“ der Lutheraner entsprechenden Disziplin; davon ganz zu schweigen, dass die Ausdrücke „Symbol“ und *theologia symbolica* hier einen andern Inhalt hatten (vgl. §§ 13, 1 u. 1, 3). Man müsste denn in Werken wie Bischof Gilbert Burnets Exposition of the thirty-nine articles of the church of England (1699) [2]) Parallelen zur lutherischen Theologia symbolica finden. Doch hat der reformierte Protestantismus, noch ehe es auf lutherischem Gebiet eine Theologia symbolica gab, ein Werk geliefert, das der „Symbolik“ der lutherischen Orthodoxie vergleichbar ist: die anonym von dem französischen reformierten Pfarrer Salnar herausgegebene „Harmonia confessionum fidei“ (Genf 1581) [3]). Denn diese giebt in primitiven Formen — durch Randglossen, die den abgedruckten Textabschnitten beigeschrieben und vor jedem Abschnitt in ein systematisches Schema gebracht sind, — eine Dar-

1) Vgl. Walch I, 326; Feuerlin-Riederer I No. 91 ff. 2) ed. JRPage, London 1839. 3) Umgearbeitet und modernisiert in: Salnars Harmonia confessionum fidei u. s. w., herausg. v. AEbrard, Barmen 1887.

stellung der *harmonia fidei* in 10 reformierten, d. h. evangelischen, Bekenntnissen, zu denen auch die Augustana variata gehört.

3. Der dritte Teil der in No. 1 erwähnten *appendix tripartita* RECHENBERGS enthält ausser einem Verzeichnis der Konzilien eine *notitia haereticorum, a quibus doctrina librorum symbolicorum discedit.* In dem gleichen Verhältnis, in dem hier bei RECHENBERG der zweite und der dritte Teil seiner *appendix* zu einander stehen, standen die in No. 1 erwähnte „Symbolik" der lutherischen Orthodoxie und die — Polemik. Auch letztere kommt hier als eine stehende Disziplin der damaligen wissenschaftlichen Theologie in betracht [1]) und ist als solche gleichfalls eine Eigentümlichkeit der Zeit der Orthodoxie, und zwar auf „reformiertem" Gebiet wie auf lutherischem. — Polemische, antihäretische Litteratur ist freilich ebenso alt wie die „katholische" Kirche. Und wie einst im 2. Jahrh. die antihäretische Polemik die Bildung der alten katholischen Kirche gefördert hat, so hat auch im 16. Jahrh. lebhafte antirömische und antiprotestantische Polemik die Zersplitterung der alten Kirche, antizwinglische bezw. anticalvinische und antilutherische Polemik das Auseinandergehen der evangelischen Gruppen fördernd begleitet. Und wie die Werke der grossen Häresiomachen der alten Kirche, Irenäus, Tertullian und Hippolyt, wie Marksteine die Anfangszeit der alten *ecclesia catholica* bezeichnen, so sind aus der Anfangszeit des Sonderlebens der aus der Gährung des 16. Jahrh. hervorgegangenen Kirchen gleichfalls mehrere standard-works der Polemik zu nennen: MARTIN CHEMNITZ (†1586), Examen concilii Tridentini (4 Tle., Frankfurt 1565—73) [2]). — RUDOLF HOSPINIAN († 1626), Concordia discors, de origine et progressu formulae concordiae (Zürich 1607) [3]); — ROBERT BELLARMIN († 1621), Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (3 Bde fol., Ingolstadt 1586—93) [4]). — Der zünftigen Polemik aber gehören diese Werke

1) Vgl. ATHOLUCK, Vorgeschichte des Rationalismus II, 1 (Das kirchl. Leben des 17. Jahrh.), Berlin 1861 S. 71f. 2) ed. EPREUSS, Berlin 1861; über die römischen Gegenschriften s. KL² III, 116. 3) Der Titel ist einem Werk des Katholiken WLINDANUS, 1583, entlehnt, vgl. FEUERLIN-RIEDERER I No. 1286. Gegen Hospinian schrieb LHUTTER seine Concordia concors, de origine etc., Wittenberg 1614. 4) Im folgenden ist Bellarmin citiert nach der Ingolstadter Duodez-Ausgabe 1593 ff. Gegen Bellarmin schrieb der Lutheraner JGERHARD († 1637, Disputationes synopticae, Jena 1620; Bellarminus ὀρθοδοξίας testis, Jena 1631—33) und auf reformierter

noch nicht an. Die Disziplin der *theologia polemica* oder — so meist bei den Reformierten — *theologia elenchtica* ist erst im Laufe des 17. Jahrh. entstanden. Ihre Litteratur ist überaus umfangreich [1]). Ich nenne beispielsweise: ACALOV, Synopsis controversiarum (Wittenberg 1653); BvSANDEN (vgl. No. 1), Theologia controversa (Königsberg 1715); ESCHUBERT, Institutiones theologiae polemicae (Jena 1756) und von reformierter Seite: HALTING, Theologia elenchtica nova (Amsterdam 1654) und JHOORNBEEK, Summa controversiarum religionis (Utrecht 1658).

4. „Symbolik" und „Polemik" der Lutheraner in ihrem Nebeneinander behandelten alle in den Gesichtskreis der damaligen Theologen getretenen Auffassungen des Christentums vom Standpunkte einer intellektualistischen Orthodoxie, die ihre Lehre als das rechte Christentum ansah. Trotzdem haben beide angedauert bis in die Zeit der Aufklärung hinein. Doch tritt bei SJBAUMGARTEN († 1757) [2]), bei CHWFWALCH († 1784) [3]) und bei JSSEMLER (†1791) [4]) noch mehr, als es schon bei dem ältern JGWALCH († 1775) der Fall gewesen war, das dogmatische Interesse zurück hinter dem historischen, freilich ohne dass auf dem Gebiete der historischen Symbolforschung annähernd soviel geleistet wurde, als auf „reformiertem" Gebiet, in England und Holland, den alten Symbolen gegenüber z. T. schon im 17. Jahrh. geleistet worden war [5]). Es ist daher begreiflich, dass unter Einfluss der den Gedanken verschiedener christlicher Konfessionskirchen zum Siege bringenden Aufklärung GJPLANCK († 1833) aus „Symbolik" und „Polemik" eine neue Disziplin schuf, der er durch seinen, übrigens unbedeutenden *Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheyen nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen* (Göttingen 1796) ihre Aufgabe abgrenzte.

Seite DANIEL CHAMIER († 1621, Panstratiae catholicae sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus, ed. ACHAMIER, Genf 1626).

1) Vgl. WALCH I, 649—II, 587; speziell I, 649—662. 2) Erläuterung der im christl. Concordienbuch enthaltenen Schriften, Halle 1747; Kurzer Begriff der theologischen Streitigkeiten, Frankfurt 1750. 3) Breviarium theologiae symbolicae lutheranae, Göttingen 1765; Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w., 11 Tle., Leipzig 1762—85; Bibliotheca symbolica vetus, Lemgo 1770. 4) Apparatus ad libros symbolicos eccl. luth., Halle 1775. 5) Vgl. über Voss, USHER, PEARSON, WATERLAND die Litteratur vor § 2 u. § 11.

5. Für die weitere Geschichte dieser auf lutherischem Gebiet entstandenen und zunächst (§ 15, 1 u. 2) nur dort gepflegten neuen Disziplin ist es von Bedeutung gewesen, dass schon vor 1750 der Symbolbegriff auch von den Lutheranern nicht mehr nur auf die lutherischen Bekenntnisschriften angewendet, sondern, entsprechend dem weiten Sinne, den das Wort erhalten hatte (vgl. § 13, 1), und entsprechend der wachsenden Bereitwilligkeit zu relativer Anerkennung andrer Konfessionen, auch von Bekenntnisschriften andrer Kirchengemeinschaften gebraucht wurde[1]). Wie QUENSTEDT in seiner Theologia didactico-polemica[2]) neben den *symbola antiquiora et oecumenica* nur *symbola recentiora ... Lutheranae ecclesiae propria* kannte, so hatte noch ARECHENBERG 1714 in seinem „Hierolexicon reale“ [3]) sub voce *„libri symbolici“* nur die lutherischen Bekenntnisschriften aufgeführt. JGWALCH aber behandelte 1757 in seiner Bibliotheca theologica[4]) nach den symbolischen Büchern der Lutheraner auch die *„scripta symbolica“* *(quae auctoritatem symbolicam habent)* der Römischen, der Reformierten, der Arminianer, der Socinianer, der Griechen, der Schwärmer, der Waldenser und Böhmischen Brüder.

§ 15. Die Geschichte der Symbolik im 19. Jahrhundert.

1. In der aus § 14, 5 zu erklärenden Voraussetzung, dass die „dogmatischen Systeme der christlichen Hauptparteien“ oder die verschiedenen Formen des „Lehrbegriffs“ derselben, ihren „Symbolen“, d. h. ihren Bekenntnisschriften, zu entnehmen seien, hat der um die weitere Förderung der von GJPLANCK geschaffenen Disziplin besonders verdiente PHMARHEINECKE († 1846) der neuen Disziplin den Namen der „christlichen Symbolik“ gegeben[5]). Sammlungen, welche in gleicher Weise wie das luthe-

1) Vgl. z. B. JLFRISCH, Liber symbolicus Russorum, Frankfurt und Leipzig 1727. 2) I c. 2, sect. 1 θέσις 4, Wittenberg 1685 p. 21. 3) Leipzig 1714 II, 1585. 4) I, 406—443. 5) Vgl. MARHEINECKES Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und socinianischen Lehrbegriffs, nebst einem Abriss der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche. I. Teil: Das System des Katholizismus, 3 Bde., Heidelberg 1810—13; ferner seine „Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae graecae minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes“, Berlin 1812, ed. sec. 1825; endlich: PHMARHEINECKES Christliche Symbolik u. s. w., herausg. von STMATTHIES und WVATKE, Berlin 1848.

rische Konkordienbuch dieser Auffassung der Symbolik dienen sollten, wurden von deutsch-evangelischer (lutherischer) Seite alsbald auch für die andern „Hauptkirchen" zusammengestellt [1].

2. Es war die Nachwirkung der Orthodoxie im Intellektualismus der Aufklärung, die PLANCK bestimmt hatte, „die christlichen Hauptpartheyen" durch eine Darstellung ihrer „dogmatischen Systeme" zu charakterisieren. MARHEINECKE dachte zwar daran, auch den Kultus, die Sitte u. dgl., ja selbst die „Ausbreitung der Glaubensarten" zu berücksichtigen; doch der von ihm recipierte Name der Symbolik und der Intellektualismus der erneuerten Orthodoxie — beides hielt dennoch die Symbolik wesentlich innerhalb der von PLANCK abgesteckten Grenzen. So ward die moderne Symbolik zur komparativen Darstellung der Lehrbegriffe der — oder der hauptsächlichen — christlichen Kirchenparteien. So ist sie behandelt von den Lutheranern GBWINER († 1858) [2], HEFGUERICKE († 1878) [3], EKÖLLNER († 1894) [4], KMATTHES [5], RHOFMANN [6], GPLITT († 1880) [7], GFOEHLER († 1872) [8], KHGvSCHÉELE [9], HSCHMIDT († 1893) [10] und mit geringen methodischen Abweichungen von KFNÖSGEN [11].

3. Auf römischem Kirchengebiet hat JAMÖHLER († 1838) die bei den Lutheranern ausgebildete Idee der komparativen

---

1) Libri symbolici ecclesiae romano-catholicae ed. JTLDANZ (Weimar 1836) und ed. FGSTREITWOLF und REKLENER (Göttingen 1835—38); Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesiis reformatis auctoritatem publicam obtinuerunt, ed. JCHWAUGUSTI (Elberfeld 1827) und besser: Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, ed. HANIEMEYER (Halle 1840 mit Appendix); Libri symbolici ecclesiae orientalis, ed. EJKIMMEL (Jena 1843) mit einer Appendix, ed. HJCHWEISSENBORN (Jena 1850). 2) Comparative Darstellung des Lehrbegriffs u. s. w., in Tabellenform, Berlin 1824, 4. Aufl. von PEWALD 1882. 3) Allgemeine christliche Symbolik, Leipzig 1839. 4) Symbolik aller christlichen Konfessionen, I: Symbolik der luth. Kirche, II: Symbolik der . . . römischen Kirche, Hamburg 1837—44. 5) Comparative Symbolik aller christlichen Konfessionen, Leipzig 1854. 6) Symbolik, Leipzig 1857. 7) Grundriss der Symbolik, Erlangen 1875, 3. u. 4. Aufl. v. VSCHULTZE, Leipzig 1893 u. 1902. 8) Lehrbuch der Symbolik, ed. JDELITZSCH, Stuttgart 1876, 2. Aufl. v. ThHERMANN 1891. 9) Theol. Symbolik, aus dem Schwedischen, Gotha 1881; von demselben Verf. ist die Symbolik bearbeitet in dem Handbuch der theol. Wissenschaften von OZÖCKLER II 1884 S. 382—497. 10) Handbuch der Symbolik oder übersichtliche Darstellung der charakteristischen Lehrunterschiede in den Bekenntnissen der beiden katholischen und der beiden reformierten Kirchen nebst einem Anhang über Sekten und Häresen, Berlin 1890. 11) Symbolik oder konfessionelle Prinzipienlehre, Gütersloh 1897.

Symbolik in den Dienst seines, seine Kirche idealisierenden Katholizismus gestellt[1]). Er hat viele Gegner auf protestantischer Seite gefunden — hervorzuheben sind FChBaur[2]) und KJ Nitzsch[3]) —, viele Bewunderer im vorvatikanischen Katholizismus. Aber nur BJHilgers ist Möhlers Spuren gefolgt[4]); die Disziplin ist auf römisch-katholischem Gebiet nicht heimisch geworden. — Auf griechisch-orthodoxem Gebiet hat Professor IEMεσολωρας in Athen eine Συμβολική τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας herauszugeben begonnen, die mehr der alt-lutherisch-orthodoxen *theologia symbolica* als der modernen komparativen Symbolik ähnelt[5]). Eine wirkliche Parallele zur komparativen Symbolik der Lutheraner unseres Jahrhunderts bietet auf griechisch-orthodoxem Gebiet nur e i n ziemlich vergessenes, aber lehrreiches Buch: ΓΚαρυδης, Ἡ διδασκαλία τῆς ἁγίας καθολικῆς, ἀποστολικῆς καὶ ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας καὶ ἡ μεταξὺ τῶν λοιπῶν χριστιανικῶν ἐκκλησιῶν διαφοραί κτλ (Smyrna 1870). — Auf nicht-lutherischem protestantischen Gebiet, bei den „Reformierten" und andern Kirchengruppen, hat die als „komparative Darstellung der Lehrbegriffe" gefasste Symbolik, obwohl Winers Symbolik ins Englische übersetzt ist[6]), gar keine Bearbeitung erfahren. Auch PhSchaffs nützliche „Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis"[7]) kann, obwohl sie vom deutsch-lutherischen Gedanken nicht unabhängig ist, der Litteratur der komparativen Symbolik nicht beigezählt werden. Erst vor wenigen Jahren ist auch von einem deutschen Reformierten, EFKMüller in Erlangen, eine „Symbolik" erschienen[8]), doch zeigt schon der Untertitel derselben — „Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäusserungen" —, dass die Aufgabe der „Symbolik" von

1) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832, 10. Aufl. 1871; empfehlenswert die 5. von 1838. 2) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus (Tübinger Zeitschrift für Theol. 1833 Heft 3 u. 4 S. 1—438, separat 2 Aufl. 1836). 3) Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler (StKr 1834 u. 1835, separat in N.s Gesammelten Aufsätzen I, Gotha 1870 S. 127—330. 4) Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholizismus und Protestantismus, Bonn 1841. 5) Bd. I Athen 1883, Bd. II 1, 1901. 6) Mit Einleitung von WBPope, Edinburg 1887. 7) The creeds of Christendom with a history and critical notes, 3 Bde., NewYork 1877, 5. Aufl. 1887. 8) Erlangen u. Leipzig 1896.

diesem Reformierten anders aufgefasst ist, als von den in No. 2 genannten Lutheranern. Die als „komparative Darstellung der Lehrbegriffe“ verstandene Symbolik ist im wesentlichen eine lutherische Disziplin geblieben.

4. Eine der „komparativen Symbolik“ vergleichbare, aber umfassendere Aufgabe hat 1891 zum Gebrauch in den oberen Klassen der *Unitarian Sunday-school Society* der Unitarier WHLyon in Roxbury in einem lehrreichen kleinen Büchlein in Angriff genommen[1]). Den Interessen einer gleich allgemeinen, ja selbst Juden und Heiden mitumfassenden Konfessionskunde dient auch JHBlunts „Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of religious thought“ (London 1891) und wahrscheinlich noch manches andre, mir nicht bekannte englisch-amerikanische Werk. Und unabhängig von dieser nicht-deutschen Litteratur hat in der deutsch-protestantischen Wissenschaft der neuesten Zeit die Auffassung der Symbolik als einer komparativen Darstellung der Lehrbegriffe Kritiker gefunden. Der Anstoss zu dieser Kritik mag zunächst dadurch gegeben worden sein, dass CvHase († 1890) in seinem „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche“[2]) die Aufgabe, eine andre Kirche zu verstehen, in einer über die Enge lediglich doktrinärer Beurteilung weit hinausragenden Weise gelöst und dadurch der wieder aufgelebten antirömischen Polemik[3]) ein nicht unbeachtet gebliebenes Vorbild gegeben hatte. Dass die Lehrdifferenzen die Verschiedenheiten der Kirchen ungenügend charakterisieren, demonstrierte der erstarkende Romanismus ad oculos. Es ist dies aber auch ohne spezielle Rücksicht auf den protestantisch-katholischen Gegensatz in neuerer Zeit mannigfach geltend gemacht. FNippold[4]) hat daher neben der Symbolik die „vergleichende Konfessionskunde“ als die Zukunftsaufgabe der interkonfessionellen Forschung bezeichnet[4]), und

1) A study of the sects, Boston 1891, 4. Aufl. 1892. 2) Leipzig 1862, 4. Aufl. 1878, 5. Aufl. (WW Bd. IX) 1890, 6. Aufl. 1894; in neuer Bearbeitung, ohne gelehrte Anmerkungen, von GKrüger 1900. 3) PTschackert, Evangelische Polemik, Gotha 1885, 2. Aufl. 1888; VSchultze, Evangel. Polemik in Zöcklers Handbuch, Supplementband 1890. 4) „Katholisch oder jesuitisch“, Leipzig 1888 S. 161 ff. Nippold hat auch in dem Theol. Jahresbericht (seit V für 1885) die für die Symbolik lehrreiche Rubrik „Interkonfessionelles“ eingeführt. Seit X (für 1890) hat sie OKohlschmidt bearbeitet. — Teilweise sehr wertvolle Beiträge für die „interkonfessionellen“ Beziehungen der nicht-römischen katholischen Kirchen und

unabhängig von ihm hat unter A Ritschls Einfluss F Kattenbusch die Symbolik selbst als „vergleichende Konfessionskunde“ zu behandeln begonnen (I Freiburg 1892). Kattenbuschs Anregungen ist halbwegs schon E F K Müller (vgl. oben No. 3) gefolgt.

Kapitel VI.

Die Aufgabe, die Quellen und die Methode der Symbolik.

§ 16. Die Aufgabe und die Quellen der Symbolik.

Vgl. die in § 15 genannten Lehrbücher der Symbolik. Ferner: F Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik (StKr 1878 S. 94 ff. u. 179 ff.). — H Schmidt, Prinzipielle Fragen der Symbolik (StKr 1887 S. 491 ff.).

1. Bei Beantwortung der Frage, ob die Symbolik nur komparative Darstellung der Lehrbegriffe der christlichen Kirchen (§ 15, 2), oder umfassendere Konfessionskunde (§ 15, 4) sein soll, kann die Bedeutung des Wortes „Symbolik“ keine Rolle spielen. Denn wenn es berechtigt war, nach Analogie des lutherischen Sprachgebrauchs die für die Lehre der römischen und orientalischen Katholiken entscheidenden Normen „Symbole“ zu nennen (§ 14, 5), obwohl dieser Sprachgebrauch auf römischem und orientalisch-orthodoxem Gebiet weder bräuchlich war, noch heimisch geworden ist, so kann der herkömmliche Name der „Symbolik“, eben weil er herkömmlich ist, der Disziplin bleiben, auch wenn ihre Aufgabe eine abermalige Erweiterung erfährt. War doch das σύμβολον ursprünglich das Erkennungszeichen, das Charakteristikum der Christen (vgl. § 1, 5). Der Name der „Symbolik“ für die Disziplin, welche die verschiedenen Kirchen in ihrer Eigenart zu charakterisieren sucht, wäre deshalb auch dann nicht sinnlos, wenn man inbezug auf das für die einzelnen Kirchen Charakteristische von dem altkirchlichen Sprachgebrauche in andrer Weise abweicht, als es die lutherische Theologie schon im 16. Jahrh., vollends seit ca. 1750 auch gethan hat (vgl. § 13, 1 u. 14, 5).

2. In betracht kommt ein Zwiefaches. Zunächst dies, dass die orthodoxe Symbolik und Polemik die kirchlichen Gemeinschaften durch ihre Lehre für ausreichend charakterisiert ansah (§ 14, 4), durch Vergleichung der Lehrbegriffe eine genügende Kenntnis der verschiedenen Kirchengemeinschaften geben wollte.

für die Kenntnis derselben bietet die von altkatholischer Seite ins Leben gerufene, in Bern seit 1893 erscheinende „Internationale Theologische Zeitschrift, Revue internationale de Théologie“ (= IThZ).

Sodann der Umstand, dass die Irrigkeit dieser intellektualistischen Voraussetzung der orthodoxen Symbolik und Polemik heutzutage allgemein zugegeben wird. Für die Eigenart der römischen Kirche z. B. ist vieles andre charakteristischer, als ihr „Lehrbegriff". Ebenso ist's bei dem orthodoxen Katholizismus des Orients. Ueberdies giebt es Kirchen- oder Sektengemeinschaften (vgl. No. 3), denen ein sie charakterisierender offizieller Lehrbegriff ganz oder so gut wie ganz fehlt. — Daraus folgt, dass die Symbolik, wenn sie leisten soll, was schon die alte Symbolik und Polemik leisten wollten, nicht nur eine vergleichende Darstellung der Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Kirchen bleiben darf, sondern zu einer weiter ausholenden Konfessionskunde sich erweitern muss.

3. Dass die so abgezweckte Symbolik sich auf eine Vergleichung der sog. „griechischen", der römischen, der lutherischen und der sog. „reformierten" Kirche beschränke, wie dies bei Oehler, HSchmidt, EFKMüller u. a. der Fall ist, erscheint schon nach den Traditionen der alten Orthodoxie unangemessen (vgl. § 14, 4 a. A.). Weiter widerrät es die Oekonomie des theologischen Studiums. Wo sonst, wenn nicht in der Symbolik, soll die nötige Kenntnis der kleinern Kirchenparteien vermittelt werden? Endlich ist ein diese Beschränkung rechtfertigender sachlicher Unterschied zwischen „Kirche" und „Sekte" nicht festzuhalten. Der Begriff der „Sekte" steht in unlöslicher Beziehung zu dem der Staatskirche und ist nur von hieraus zu erfassen. Der noch heute bei uns in Deutschland herrschende Sprachgebrauch erklärt sich daraus, dass im alten deutschen Reiche neben den anerkannten „Kirchen" der „Katholiken", der „Lutheraner" und „Reformierten" keine andern christlichen Religionsgemeinschaften geduldet waren. Die modernen Verhältnisse sind über diesen Standpunkt des westfälischen Friedens hinausgewachsen. Wo es gar keine Staatskirche giebt, wie in Amerika, wäre es eine ganz unlösbare Aufgabe, festzustellen, welche der christlichen „Denominationen" als „Kirchen", welche als „Sekten" zu bezeichnen seien. Lyon (vgl. § 15, 4) behandelt alle [wichtigeren] Denominationen unter dem Titel *A study of the sects*, und die offiziellen Publikationen über den Census der Vereinigten Staaten von 1890 geben die statistischen Mitteilungen über alle religiösen Denominationen unter dem Titel: *Statistics of churches*.

4. Da nun die Symbolik von jeher — auch in der orthodoxen Zeit, wie ihr Zusammenhang mit der Polemik beweist, — mit den Kirchen als Grössen der Gegenwart sich beschäftigt hat, so ist demnach die Aufgabe der Symbolik oder vergleichenden Konfessionskunde diese: die konfessionelle Eigentümlichkeit der gegenwärtigen christlichen Denominationen so zum Verständnis zu bringen, dass der unterschiedliche Konfessionscharakter der einzelnen hervortritt.

5. Bei Lösung dieser Aufgabe kann die Symbolik nicht nur auf diejenigen Schriften sich angewiesen sehen, die man als Pendants zu den lutherischen Symbolen in andern Konfessionsgemeinschaften gefunden zu haben meint. Indem sie zu zeigen sucht, was die verschiedenen christlichen Denominationen als christliche Konfessionsgemeinschaften geworden sind, kann sie und muss sie aus dem Stoff der Kirchen- und Dogmengeschichte alles das verwerten, was die gegenwärtige konfessionelle Eigentümlichkeit der verschiedenen Kirchen direkt bedingt. Sie zeichnet im Verein mit der von ihr zu unterscheidenden kirchlichen Geographie und Statistik gleichsam das Schlussbild der Kirchen- und Dogmengeschichte.

§ 17. Methode und Anordnung der Darstellung in der Symbolik.

1. Das in § 16 dargelegte Verständnis der Aufgabe der Symbolik schliesst die Anwendung der in der alten Symbolik (§ 14, 1) durchgehends, in der neuern Symbolik (§ 15, 1—3) vielfach — so bei Winer, Oehler u. a. — befolgten „Lokalmethode" aus. Jede Kirchen- [oder Sekten-]gemeinschaft muss als Ganzes verstanden werden, und neben ihrem „Lehrbegriff" kommen Angaben über ihren Kultus, über die Sittlichkeit, die sie vorschreibt und erreicht, über ihre Verfassung und Ausbreitung mit in betracht. Doch dürfen bei Angaben letzterer Art die Grenzen gegenüber dem darstellenden Kirchenrecht, der Liturgik und Statistik nicht zerfliessen; Art und Mass dieser Angaben ist in der Symbolik danach zu bestimmen, dass die Eigenart der verschiedenen christlichen Denominationen als Kirchengemeinschaften anschaulich werden soll. Ein Schema der Betrachtung für alle Denominationen giebt es nicht. Nicht einmal für die Darstellung der Lehre. Auch in der verschiedenen Fassung der Gottesidee und der Seligkeitsidee kann, obwohl Kattenbusch

dies empfahl, der Nerv der verschiedenartigen Auffassung des Christentums nicht stets gefunden werden.

2. Die Vergleichung der verschiedenen Denominationen, ohne die eine Erkenntnis der Eigenart jeder einzelnen nicht möglich ist, kann, wenn jede Kirchengemeinschaft als Ganzes verstanden werden soll (vgl. No. 1), ohne Wiederholungen nur durch die Stoffgruppierung und durch die Art der Einzeldarstellung andeutend gegeben werden. Eine Fixierung des Gemeinsamen vor der Besprechung des Differenten ist unmöglich, oder würde selbst wiederum nur ein Gefüge blasser Allgemeinheiten ergeben. Formeln, Bekenntnisse, Kultusformen, die allen Christen gemeinsam wären, giebt es nicht. Auch die sog. „ökumenischen“ Bekenntnisse sind nicht gemeinsames Gut (vgl. § 13, 4).

3. Die Reihenfolge, in der die Kirchen behandelt werden, will KATTENBUSCH als Stufenfolge gestaltet wissen. Das hiesse — um von der Undurchführbarkeit dieses Gedankens zu schweigen —, die Anordnung auf eine, allerdings durch die Darstellung zu beweisende, dogmatische Voraussetzung gründen, deckte sich nicht nach KATTENBUSCH die Stufenfolge inbezug auf die Hauptgruppen mit der Zeitfolge: griechische, römische, evangelische Kirche. Der Gedanke der Stufenfolge ist deshalb aufzugeben; Zeitfolge und Abhängigkeitsverhältnisse können m. E. allein die Anordnung bedingen.

4. Ueberschaut man unter diesem Gesichtspunkt die Menge der christlichen Denominationen, so unterscheidet man leicht vier grosse, ihrer Entstehung nach von einander sich sondernde Gruppen: a) die altkirchlich-orientalische Gruppe, b) die mittelalterlich-römische Kirche samt denjenigen von ihr abgezweigten Kirchengemeinschaften, die, wie die Altkatholiken, im Unterschiede von den Abzweigungen der Reformationszeit im wesentlichen die vorreformatorischen katholischen Traditionen festhalten, c) die Kirchen der Reformationszeit, d) die Kirchen der neuern Zeit seit der englischen Reformation. Nach dieser Gruppenteilung hat sich die Anordnung des Stoffes im folgenden zu richten. Im einzelnen wird schon im dritten, vollends im vierten dieser Abschnitte die Disposition nach der Zeitfolge mannigfach durch die Rücksicht auf die gruppenweise Zusammengehörigkeit verschiedener Denominationen modifiziert werden müssen.

Zweiter Teil.

Darstellende Symbolik.

Erstes Buch.

Die orientalischen Kirchen.

JMNeale, A history of the holy eastern church. 5 voll. London 1873. — JSilbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Landshut 1865. — WGass, Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872. — CASwainson, The greek liturgies. Cambridge 1884. — LDuchesne, Origines etc. s. § 3. — FKattenbusch, Konfessionskunde I s. § 15, 4. — HProbst, Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster 1893. — FEBrightman, Liturgies eastern and western vol. I: Eastern Liturgies. Oxford 1896 (vgl. die weitere liturgische Litteratur bei GRietschel, Lehrbuch d. Liturgik I. Berlin 1900. §§ 29 ff.).

Erster Abschnitt.

Die Reste der altkirchlichen Nationalkirchen.

ERenaudot, Liturgiarum orientalium collectio. 2 tom. Paris 1715—16. — JSAssemani, Bibliotheca orientalis. 3 tom. in 4 voll. Rom 1719—28. — HDenzinger, Ritus orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum. 2 voll. Würzburg 1863—64.

§ 18. Die gemeinsame Basis der orientalischen Nationalkirchen.

1. Schon in den ersten vier Jahrhunderten des Christentums hat es Kirchen neben der seit dem 4. Jahrh. zur Reichskirche werdenden Grosskirche gegeben: die marcionitische[1]), die montanistische[2]), die novatianische[3]) und die arianischen Landes-

---

1) Vgl. AHarnack, Die marcionitischen Kirchen. ZwTh XIX 1876 S. 80 ff.). 2) Vgl. AHilgenfeld, Ketzergeschichte, Leipzig 1884 S. 578 f. 3) Vgl. AHarnack, Novatian RE ^{2} X, 667 ff.

kirchen. Doch sind die erstern, weil ohne nationalen Halt, seit ca. 600 n. Chr. verschwunden, und die letztern sind ungefähr bis zu der gleichen Zeit im Kampfe der Völker vernichtet oder zur Konversion gedrängt worden. — Dagegen haben die infolge der christologischen Kämpfe des 5.—7. Jahrh. von der östlichen Reichskirche abgesplitterten Teile derselben als der Machtsphäre Europas ferngerückte Nationalkirchen in sehr verkürzten Resten sich bis auf unsere Zeit erhalten: noch heute existiert die nestorianische Kirche in Persien (§ 19) und ihr entarteter Ableger, die Kirche der Thomaschristen (§ 22), die armenische Kirche (§ 20) und die der syrischen und der koptisch-abessinischen Jakobiten (§ 21). Nur der zur Zeit der Kreuzzüge in den Bereich abendländischer Einflüsse hineingezogene syrische [und ursprünglich wohl auch monophysitische] Volksstamm der monotheletischen Maroniten [1]) ist seit 1182 infolge der Union mit Rom seiner kirchlichen Sonderstellung verlustig gegangen.

2a. Zu der Zeit, da die in No. 1 genannten noch bestehenden Kirchen von der Reichskirche des Ostens sich ablösten, war in dieser ein wirkliches Verständnis des Evangeliums bereits nicht mehr vorhanden. Die Kirche war ein priesterliches Institut der Heilsvermittlung geworden, das für den Laien wirksam wurde, wenn er, das Dogma der Kirche anerkennend, in Ehrfurcht gegen die Priester von der Kirche sich belehren liess über sein ewiges Ziel und die Mittel, es zu erreichen.

2b. Die Priesterschaft bestand in einer wohlgegliederten Hierarchie, deren höhere Grade (Bischöfe — bezw. Metropoliten und Patriarchen —, Presbyter, Diakonen) einen privilegierten Stand darstellten, während die durchgängig auch in weltlicher Berufsarbeit stehenden niedern Kleriker (Hypodiakonen, Lektoren, Psalmensänger, Exorcisten, Thürhüter und Totengräber) eine feste und überall gleich vollständige Rangordnung noch nicht bildeten. Eine zusammenfassende Spitze fehlte der Hierarchie: Roms Ansprüche bedeuteten im Osten nichts, die Patriarchate von Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und, seit 451, Jerusalem, waren einander koordiniert. Zu den Standespflichten des Klerus gehörte zwar der Cölibat nicht [2]), doch durfte kein *bigamus* (I Tim 3 2), d. h. kein in zweiter Ehe Lebender, Kleriker werden,

1) Vgl. KKessler, Maroniten RE² IX, 346 ff. 2) Vgl. Socrates, h. e. I 11 über Paphnutius in Nicäa 325.

noch der, der eine Witwe oder Deflorierte geheiratet hatte (vgl. Lev 21 13 f.), und eine Ehe einzugehen, war Bischöfen, Presbytern und Diakonen untersagt [1]. Vielfach rekrutierte sich der höhere Klerus aus dem um 433 schon allgemein anerkannten, wenn auch noch ungleich stark in den verschiedenen Provinzen verbreiteten Mönchtum.

2c. Das Heil, das die Priesterschaft vermittelte, war für das Bewusstsein jener Zeit so gut wie ausschliesslich die jenseitige Seligkeit. Mit dem Dogma, d. h. den Lehren von der Weltschöpfung und Welterlösung, von der Trinität und der Menschwerdung, stand die Heilsaneignung kaum in Zusammenhang: das Dogma zeigte das Ziel und seine objektive Ermöglichung. Inbezug auf die Erreichung dieses Zieles war der Mensch, obwohl von helfendem Gnadenbeistande unklar geredet wurde, wesentlich auf sein Thun angewiesen. Und bei diesem trat hinter allerlei ceremoniellem Frömmigkeitsmechanismus und christianisiertem Aberglauben der Ernst christlich-sittlicher Lebensführung im Volksleben um so mehr zurück, je weniger das sittliche Ideal der Askese im bürgerlichen Leben realisierbar war, und je weniger die Fragmente der alten Busszucht noch pädagogisch zu wirken vermochten. Der Aberglaube wurde gefördert durch die faktisch legitimierte Märtyrer-, Reliquien- und Kreuzverehrung. Die Verehrung der θεοτόκος war in alexandrinischen Kreisen abgeschmackt weit entwickelt, in antiochenischen ward sie bekrittelt. Bilder in den Kirchen waren nicht mehr anstössig, ihre Verehrung aber war noch nicht Sitte. Die Einwirkung der Kirche auf das Volk war, obwohl private Beichte und öffentliche Predigt nicht völlig fehlten, wesentlich durch den Kultus und durch die Pflege der kirchlichen Sitte vermittelt. Letztere hatte unter dem nur selten nicht gefälschten — nach Act 15 29 z. B. bei dem Verbot von „Blut und Ersticktem" echten — Titel apostolischer Anordnung viel Alttestamentliches aufgenommen. — Beachtenswert ist, dass schon vor 433 kirchliche Einsegnung der Ehe im Orient Sitte war [2].

2d. Der Kultus versinnbildlichte das Dogma, hielt seinen Hinweis auf das ewige Leben lebendig. Die ihrer Zahl nach nicht sicher abgegrenzten „Mysterien" der Kirche, zuhöchst das im Mittelpunkt des Sonntagsgottesdienstes stehende eucharistische

---

1) Vgl. constitut. apost. 6 17. 2) Vgl. Chrysostom. in Gen hom. 48 6 MSG 54 445. Die oft citierten Stellen aus Ignatius (ad. Polyc. 5 2) und Tertullian (de pudic. 4) fordern nur eine Anzeige der Heiratsabsicht.

Opfer — demgegenüber die liturgische und die rhetorische Sprache sehr „realistisch" redete, während der Gedanke realer Gegenwart des gekreuzigten Leibes Christi von der Theologie noch nicht erreicht war[1]) — galten als göttliche Gnadenhülfe vermittelnd; aber über die Art dieser göttlichen Gnadenhülfe fehlten klare theologische Theorien. Um so ungehinderter verstand das Volk das kultische Handeln im Sinne heidnisch-theurgischen Aberglaubens; und gar vieles in der kultischen Sitte, so z. B. die Verteilung der Eulogien, d. h. der beim eucharistischen Opfer nicht verbrauchten, gesegneten, aber nicht konsekrierten Teile des Abendmahlsbrotes, forderte den Aberglauben direkt heraus[2]). — Volle Gleichförmigkeit der kultischen Tradition bestand nicht einmal inbezug auf den Hauptgottesdienst. Doch hatte man gruppenweise längst feste liturgische Traditionen: im Bereiche des antiochenischen Patriarchats — auch in Jerusalem — ward die in späterer Gestalt griechisch[3]) und syrisch erhaltene sog. Liturgia Jacobi gebraucht; im alexandrinischen Gebiet folgte man der im Detail uns nicht mehr erkennbaren damaligen Gestalt der Liturgia S. Marci[4]), im Gebiet von Konstantinopel in analoger Weise der später durch die Liturgia S. Chrysostomi fast ganz zurückgedrängten Liturgia S. Basilii[5]).

3. Ueber diese altkirchlich-griechisch-katholische Auffassung des Christentums ist keine der in No. 1 genannten Nationalkirchen hinausgekommen. Auch die Grundlagen der Kirchensitte sind wesentlich dieselben geblieben. Dazu aber kam bei all jenen Nationalkirchen eine starke Einwirkung der nationalen Sitte. Durch diese sind mancherlei den übrigen christlichen Kirchen fremdartige Paganismen in jene orientalischen Kirchen eingeführt: das Christentum ist verschieden in den verschiedenen Gebieten nationalisiert worden.

§ 19. Die syrisch-nestorianische Kirche.

FKattenbusch, Konfessionskunde I, 226—233. — JPerkins, A residence of eight years in Persia among the Nestorian Christians. Andover 1843. — AGrant, The Nestorians or the lost tribes, London 1841, deutsch

1) Vgl. RE³ I, 52 35—56. 2) Für die Zeit um 433 darf man die oben erwähnte Sitte voraussetzen und die Eulogien so definieren, wie oben geschehen ist; vgl. PDrews, Zur Geschichte der „Eulogien" in der alten Kirche, ZfpTh XX, 18—39. 3) Brightman S. 31 ff. 4) Brightman S. 113 ff. 5) Brightman S. 309 ff.

im Auszuge übersetzt von SPreiswerk. Basel 1843. — GPBadger, The Nestorians and their rituals, with a narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842—44 and of a late visit to those countries in 1850, also researches into the present condition of the syrian Jacobites, papal Syrians and Chaldeans and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees, 2 voll. London 1852. — MWagner, Reise nach Persien und dem Lande der Kurden, 2 Bde. Leipzig 1852 (II, 140ff.). — AMerx, Neusyrisches Lesebuch, bestehend aus Texten im Dialekt von Urmia (Tübinger Doktorenverzeichnis 1873). — ASocin, Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, Texte und Uebersetzungen. Tübingen 1882. — GHPetermann, Nestorianer (RE² X, 497—507). — HGundert, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker u. Arbeiten, 3. Aufl. Calw 1894. — FKattenbusch, Ap. I, 245—251.

1. Die am frühesten unter den noch bestehenden Kirchen dogmatisch von der Reichskirche getrennte Kirche ist die der Nestorianer, ein Ueberbleibsel der nach der Union zwischen Alexandrinern und Antiochenern im Jahre 433[1]) vom syrischen Edessa aus in Persien begründeten, um den Bischof von Seleucia-Ktesiphon als ihren Patriarchen gescharten syrisch- oder chaldäisch-nestorianischen Kirche. Den Uebergang des Sassanidenreiches an die Muhammedaner nach der Schlacht bei Kadesia im Jahre 637[2]) und die Eroberung der auch Patriarchalsitz gewordenen Kalifenhauptstadt Bagdad durch die Mongolen im Jahre 1258[3]) überdauernd, umfasste diese nestorianische Kirche noch im spätern Mittelalter weite Gebiete von Mittel- und Hoch-Asien bis nach China hin: noch 1318 unterstanden dem Patriarchen 27 Metropoliten, von denen die einen 12, die andern 6 Bischöfe unter sich hatten[4]). Doch eben seit dieser Zeit, seit dem Uebertritt der Mongolenherrscher zum Islam im beginnenden 14. Jahrh. und seit der Ausbreitung der Türkenherrschaft in Asien im beginnenden 15. Jahrh., haben Bedrückungen und Verfolgungen, haben die Konversionserfolge des Islam und zu einem geringen Teile auch römische Unionsbemühungen[5]) die nestorianische Kirche allmählich auf einen sehr dürftigen Rest ihrer einstigen Macht reduziert, und neuerdings (1898) hat russische „Schutz“-Propoganda etwa die Hälfte dieses Restes zur russischen Orthodoxie herübergelockt. Vor 1898 gab es Nestorianer, deren syrische Sprache ihren Zu-

1) Vgl. DG 37 4. 2) Vgl. Ranke, Weltgesch. V, 1 S. 125. 3) Ranke VIII, 437. 4) Biographie de Yabalaha III, Journal asiatique VII ser. XVII, 1881 S. 94ff.; vgl. ib. ser. VIII, XIII 1889 S. 313ff. und Assemani II, 458; auch AMZ XV, 292. 5) Vgl. über die unierten Chaldäer unten §§ 64 u. 65.

sammenhang mit der alten syrisch-nestorianischen Kirche bezeugte [1]), noch am Urmia-See im nordwestlichen Persien und südwestlich von ihm in den Bergen des türkischen Kurdistan; vor ca. 50 Jahren unterstanden ihrem „Patriarchen", der in Kotschanes bei Dschulamerg im kurdischen Gebirge residiert, nach der von BADGER mit Hülfe des Patriarchen selbst aufgestellten Statistik [2]) 7 Metropoliten und 7 Bischöfe; man zählte 188 Priester, 9 Kirchen und 11 378 Familien. Seit dem 9. September 1898 [3]) haben die persischen Nestorianer, angeblich 30 000 Seelen — sicherlich mindestens die Hälfte die Kirchenrestes —, den russischen Schutz mit der Annahme des russisch-orthodoxen Glaubens erkauft.

2. Im Mittelalter waren die Nestorianer den Arabern die Vermittler des griechischen Kulturerbes. Auch theologische Gelehrsamkeit fehlte unter ihnen nicht. Vor andern hat Ebed-Jesu, Metropolit von Nisibis († 1318), als Theologe einen geachteten Namen [4]). Gegenwärtig aber sind die Nestorianer ein litteraturloser, ungebildeter Volksrest: Ritualien sind die einzigen Bücher, die sie, und zwar nur handschriftlich, besitzen [5]). Was von der ältern nestorianischen Litteratur und den noch jetzt im Gottesdienst gebrauchten [altsyrischen] Büchern gedruckt vorliegt [6]), ist im Abendlande und für das Abendland gedruckt. Bei den heutigen Nestorianern besteht das höchste Mass der Bildung darin, die altsyrischen liturgischen Texte lesen und abschreiben zu können. Nur das erstere wird von den Klerikern verlangt [7]); im Volke kann niemand lesen.

3a. Unter diesen Umständen ist es verfehlt, die jetzigen Nestorianer nach der ältern nestorianischen Litteratur oder — mit BADGER — nach den liturgischen Texten charakterisieren zu wollen, die selbst die Priester oft nur lesen können. Ihre liturgischen Texte erweisen die „syrischen Christen" oder „syrischen Nazarener", wie sie sich nennen [8]), als Nestorianer: Nestorius,

---

1) Vgl. TH NÖLDEKE, Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan, Leipzig 1868, und dazu BADGER I, 218; SOCIN p. VIII sq. 2) Vgl. BADGER I, 392—400; danach SILBERNAGL S. 221 f. 3) Vgl. ChchW 1900 Sp. 175 f. 4) Vgl. ASSEMANI III, 1 S. 325 ff.; seine Kanonensammlung (bei BADGER: „Sinhadòs") und seinen *liber margaritae de veritate christianae religionis* s. bei MAI, script. vet. nova coll. X, Rom 1838. 5) Vgl. die reichen Auszüge bei BADGER II, 30—350. 6) Vgl. BRIGHTMAN LXXVII sq. u. 246 ff.; ZDMG III, 231 ff.; VII, 617 ff.; XVII 730 ff.; XXVII, 489 ff. 7) BADGER I, 219 ff. 8) BADGER I, 223 f.

der „verfolgte Märtyrer", Diodor und Theodor v. Mopsueste werden als Heilige genannt und angerufen [1]), die Lehre des Nestorius wird im Gegensatz zur chalcedonensischen als die orthodoxe gepriesen [2]), und ihre Formeln klingen noch heute in der Liturgie wieder [3]). Nestorianer sich zu nennen, nehmen diese syrischen Christen auch keinen Anstand [4]). Allein selbst die Priester wissen von Nestorius wenig, das Volk nichts [5]). Nach ihren Ritualien beurteilt, trägt die nestorianische Kirche, obwohl auch die Ritualien von spätern Einflüssen eines entstellenden Nationalisierens nicht frei sind (vgl. No. 4), entsprechend dem frühen Termin ihrer Loslösung von der Reichskirche, im Vergleich mit dieser und den später losgelösten Kirchen mannigfach einen archaistischen und insofern ursprünglicheren Charakter: sie weiss nichts vom sog. Nicaeno-Constantinopolitanum — ihr Taufsymbol [6]), „der Glaube der 318 Väter", ist ein durch nicänische Stichworte erweitertes Gemeindesymbol, wie sie vor 451 häufiger waren (vgl. § 7, 2c) —, sie weiss nichts von Bilderverehrung, während die Verehrung des Kreuzes — aber ohne Crucifixus — eine grosse Rolle spielt [7]); die *commemoratio sanctorum* in der Abendmahlsliturgie hat — neben der Erwähnung der *intercessio sanctorum!* — noch das Gebet für die Heiligen [8]), und bei einer Art von Agapenfeier zum Gedächtnis der Verstorbenen, bei der Lämmer und Brote vor die Kirche gebracht und unter die Darbringenden verteilt werden, kennt die Liturgie noch die Darbringung in Gemeinschaft mit den Heiligen [9]). Was in allen orientalischen Kirchen im Vergleich mit der römischen, oder wenigstens in all den alten Nationalkirchen im Vergleich mit der römischen und griechischen Kirche an Archaistischem sich findet — die communio sub utraque, das Fehlen der Indulgenzen, der Fegfeuervorstellung und einer ausgebildeten Sakramentslehre —, das trifft man bei den Nestorianern gleichfalls an. Im besondern ist zu bemerken, dass das Abendmahl wie bei allen Orientalen, abgesehen von den Armeniern, mit gesäuertem Brod gefeiert wird [10]), und dass die liturgischen

1) Z. B. Badger II, 265 u. 342. 2) Bei Badger II, 38f. 3) Vgl. z. B. liturg. Nest. bei Renaudot II, 628, Badger II, 225 und den Hymnus ZDMG III 237ff. 4) Badger I, 223f. 5) Wagner II, 144; Badger II, 26. 6) Hahn § 132. 7) Badger II, 132. 8) liturg. Nest. bei Renaudot II, 633 und Badger II, 231; vgl. Renaudot II, 590 und Badger I, 229—235. 9) Badger I, 233. 10) Vgl. über die jährliche Zubereitung des „heiligen Sauerteigs" Badger II, 161.

Formeln inbezug auf die Gegenwart Christi im Abendmahl „realistisch“ lauten; Ebed-Jesu gebraucht auch den Terminus „verwandelt werden“ [1]). Ferner, dass von einer Beicht- und Bussdisziplin nur bei schweren Aergernissen noch ein Rest übrig zu sein scheint [2]). Dass trotz des Fehlens einer Fegfeuervorstellung Gebete und Almosen für die Toten üblich sind, ist an sich nicht rätselhaft (vgl. No. 4). Taufe und Abendmahl sind zweifellos die wichtigsten kultischen Handlungen, aber sie von andern heiligen Handlungen als eigenartige — als „Sakramente“ — zu unterscheiden, bietet weder die Tradition noch der gegenwärtige Zustand der nestorianischen Kirche hinreichenden Grund [3]).

3 b. Allein die Archaismen der liturgischen Texte bestimmen die gegenwärtige Eigenart der nestorianischen Kirche nicht mehr, als unbekannte Tugenden unbekannter Ahnen die Eigenart ihrer Nachkommen. Die gegenwärtige nestorianische Kirche hat jene Formeln nur als unverstandene Stücke des den „Gottesdienst“ bildenden liturgischen Handelns. Predigten kennt sie nicht. Das des Lesens unkundige Volk lernt einige Gebete auswendig zum Hausgebrauch [4]), bezeugt auch ausser dem Gottesdienst dem Kreuze seine Verehrung [5]), bethätigt seine Frömmigkeit durch Innehaltung der volkstümlich gewordenen kirchlichen und kultischen Sitte — und zeigt in sittlicher Hinsicht die guten und schlechten Seiten seines Nationalcharakters, den im Individuum umzuformen dies „Christentum“ keine Macht mehr hat [6]). Das Christentum ist hier wenig mehr, als manche alte heidnische Volksreligion gewesen ist [7]).

4. Eine ins Einzelne gehende Charakteristik dieser deteriorierten christlichen Volksreligion ist daher für die christliche Konfessionskunde unnötig. Die Religion geht im Kultus und sonstigem theurgischem Handeln auf. Der jetzt nur an Sonntagen und hohen Festen, ja bisweilen noch seltener [8]) gefeierte Abendmahlsgottesdienst ist freilich relativ einfach. Die Liturgieen, welche dabei zur Anwendung kommen, die Normalliturgie, d. i. die „Liturgia beatorum apostolorum [Adaei et Maris]“ [9]), und die für einen Teil derselben zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahrs

1) Badger II, 409; vgl. über das μεταποιεῖσθαι RE³ I, 53 37 ff. 2) Vgl. Badger II, 155 ff. mit 425 Anm. 32. 3) Vgl. Badger II, 150 ff. 4) Badger I, 221. 5) Grant-Preiswerk S. 55. 6) Vgl. über Blutrache Socin S. 190 ff. 7) Vgl. selbst Badger I, 221. 8) Badger II, 242 ff. 9) bei Renaudot II, 584—597.

eintretenden Liturgieen des Theodor[1]) und des Nestorius[2]) — Liturgieen, deren loser Zusammenhang mit der antiochenischen (§ 18, 2d) durch Edessa oder Seleucia vermittelt sein wird[3]) —, zeichnen sich vor andern orientalischen Liturgieen durch ihre Kürze aus. Alles Theatralische fehlt dem nestorianischen Kultus, die abwechslungsreiche Mannigfaltigkeit den fast nur bei der Eucharistie und der Taufe der landesüblichen Kleidung weichenden [weissen] liturgischen Gewändern[4]); — die geplapperte Formel ist die Hauptsache. Allein die massenhafte Formelbeterei macht ohne den kultischen Pomp andrer orientalischer Kirchen erst recht den Eindruck des Geistlosen. Auch wochentags ist zweimal Gebetsgottesdienst (Horendienst)[5]); Taufen[6]), Ordinationen, Trauungen[7]), Begräbnisse[8]) sind mit zahlreichen Gebeten und Hymnen liturgisch überaus reich ausgestattet[9]). Auch Volkssitte und Volksaberglauben[10]) sind liturgisch umsponnen; bei der Trauung werden auch die Kleider der Braut und das Brautgemach benediciert[11]), für die Entsühnung verunreinigten Wassers giebt's eine Liturgie[12]), und zahlreiche, von den Priestern herrührende Zauberformeln — BADGER besass einen ganzen Band solcher Formeln — gegen Hass und Liebe, Gift, Krankheiten und die verschiedenartigsten grossen und kleinen Unglücksfälle des Lebens sind in Gebrauch[13]).

5. Der die Formeln administrierende Klerus — Patriarch, Metropoliten, Bischöfe; Archidiakonen, Erzpriester, Priester; Diakonen, Subdiakonen, Lektoren[14]) — steht als „Vermittler der göttlichen Gaben“ nach den Ritualien[15]) und der gegenwärtigen Volksanschauung[16]) in hoher Achtung. Seine Einnahmen aber sind so geringe, dass die Priester um ihrer Familie willen auf Nebenerwerb durch Ackerbau und Handarbeit — auch Zauberformel-Schreiben (vgl. No. 4) — angewiesen sind[17]). Nur der Patriarch, die Metropoliten und die Bischöfe sind ehelos[18]). Ein Mönchtum giebt es bei den Nestorianern nicht mehr. Doch zeugt

1) ibid. 616—21. 2) ibid. 626—28. 3) DUCHESNE, Orig. 67 ff. 4) BADGER I, 226. 5) BADGER II, 16 und GRANT-PREISWERK 55. 6) Vgl. auch MERX S. 13 f. 7) Vgl. auch MERX S. 15—22. 8) Vgl. auch MERX S. 27 f. 9) s. BADGER II, 195 ff. 10) Vgl. SOCIN S. 172—175, 176 f., 180 ff. 11) BADGER II, 244 ff. 12) BADGER I, 235 ff. 13) Vgl. z. B. BADGER I, 239 f., dazu SOCIN S. 177 ff. 14) SILBERNAGL 206; BADGER II, 190. 15) BADGER II, 199. 16) BADGER I, 228 f. 17) BADGER I, 228. 18) BADGER II, 180.

noch heute der für Kirchen gebrauchte Name „Deira“, d. i. „Konvent“, von der Thatsache, dass das Mönchtum auch hier früher eine grosse Rolle gespielt hat; — erst seit dem 14. Jahrh. kam es in Verfall[1]). Auch Nonnenklöster existieren nicht mehr. Vereinzelte, in ihren Häusern lebende, an ihr Gelübde aber nicht zeitlebens gebundene Nonnen fand jedoch BADGER noch vor; einmal traf er auch eine Nonne, die mit dem Bischof und einem Priester in — d. i. an — der Kirche wohnte[2]).

§ 20. Die armenische Kirche.

FKATTENBUSCH, Konfessionskunde I, 205—212. — Histoire, dogmes, tradition et liturgie de l'église Arménienne orientale [von einem Armenier]. Paris 1855. — HPETERMANN, Reisen im Orient, 2 Bde. Leipzig 1860—61 (besonders I, 219 ff.). — ATER-MIKELIAN, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen. Leipzig 1892. — [KTER-MKRTTCHIAN] ChchW II, 1892 S. 276 ff. — AvGUTSCHMID, Kleine Schriften III. Leipzig 1892. — HGELZER, Der gegenwärtige Zustand der armenischen Kirche (ZwTh 1892 S. 163—171). — HGELZER, Die Anfänge der armenischen Kirche (SAS hist.-phil. Kl. 1895 S. 107—174. — HGELZER, Armenien (RE[3] II, 63—92). — PMEISEL, Das Evangelium unter den Armeniern (AMZ XXIV, 1897 S. 209 bis 224, 270—283, 331—336). — Ueber die Ausgaben der kultischen Bücher siehe BRIGHTMAN I p. XCVI sqq.

1. Aelter als die nestorianische Kirche, obwohl später als sie auch im Dogma von der Reichskirche des Ostens getrennt, ist die armenische Kirche, die bedeutendste, ehrwürdigste und geistig lebendigste der orientalischen Nationalkirchen. Ausschliesslicher, als bei den andern Kirchen des Orients, ist ihr nationaler Charakter die Ursache ihrer kirchlichen Sonderstellung. Ja die bis in die erste Hälfte des 5. Jahrh. zurück zuverfolgende nationale Legende sieht die Nationalkirche als solche als eine direkte Stiftung Christi an: nachdem das armenische Volk durch die Predigt der Apostel Thaddäus und Bartholomäus und ihrer Nachfolger vorbereitet und teilweise für das Christentum gewonnen war, ist Christus selbst noch einmal vom Himmel herabgestiegen „extra um der Errettung des armenischen Volkes willen“ und hat den Gregorius Illuminator († 331) angewiesen, in der altarmenischen Residenz Valarschapat nach seinen Anweisungen eine Kirche zu bauen, welche alle [armenischen] Gemeinden unter ihre Flügel vereinigen sollte[3]). So entstand die

1) SILBERNAGL 226. 2) BADGER II, 179 u. I, 389 f. 3) ChchW II, 276; TER-MIKELIAN S. 9 f.

Kirche von Edschmiatsin (d. i. „der Eingeborne ist herabgekommen“), wo noch heute „der Patriarch aller Armenier“ residiert. In der That ist Gregorius Illuminator, der eigentliche Apostel der armenischen (missbräuchlich: „gregorianischen“) Kirche, ein nationaler, armenisch predigender Missionar gewesen, und das Resultat seines Wirkens war, dass zu Beginn des 4. Jahrh. nach Bekehrung des Königs Trdat das Christentum in Armenien Volksreligion wurde. Die armenische Kirche ist die älteste christliche Volkskirche. Kirche und Nation verwuchsen, wenigstens seit dem 5. Jahrh., unlöslich; „Armenier“ und „Christ“ gelten armenischem Denken noch heute als synonyme Begriffe [1]), und dem seiner nationalen Selbständigkeit beraubten Volke ist der Patriarch von Edschmiatsin nicht nur Repräsentant der Kirche, sondern auch des Volkstums: „die Armenier allerorten, die im Taufbade ihre Stirn durch das von Edschmiatsin gekommene Oel gesalbt wissen, sind dadurch zu einem Körper zusammengeschlossen, dessen Herz in Edschmiatsin am Ararat schlägt“ [2]).

2. In Wirklichkeit ist freilich die armenische Kirche weder so alt, noch ursprünglich so national selbständig, noch anfangs so um Edschmiatsin geschart gewesen, wie die Legende annimmt. Freilich gab es Christen in Armenien schon im 3. Jahrh. [3]), wohl vornehmlich infolge syrischer Einwirkungen; in die apostolische Zeit aber geht das armenische Christentum nicht zurück. Und die Bekehrung des Volkes unter Trdat war nicht durch direktes Eingreifen des Herrn, sondern durch politische Verhältnisse bedingt; auch war ursprünglich nicht die Kirche von Edschmiatsin, sondern die Christuskirche, die sich zu Aschtischat im Lande Taron an der Stelle des alten heidnischen Nationalheiligtums erhob, „die Mutter aller armenischen Kirchen“. — Seit in Persien die Sassaniden (226—636) der Herrschaft der Arsaciden ein Ende gemacht hatten (226 n. Chr.) und, zeitenweise mit Erfolg, auch den, jenen stammverwandten, armenischen Arsaciden ihr Königreich zu entwinden versuchten, war Armenien, mit Persien verfeindet, auf Anlehnung an das römische Reich angewiesen. Unter dieser politischen Konstellation hat der im Reichsgebiet erzogene Gregorius Illuminator das Christentum in Armenien begründet; neben ihm, dem National-Armenier, waren vielfach Grie-

1) Ter-Mikelian S. 11. 2) ChchW II, 277. 3) Dionys. Alex. bei Euseb, h. e. 6 46, 2.

chen und Syrer die Werkzeuge der Christianisierung. Auch die kirchliche Verfassung spiegelte anfangs jene politischen Verhältnisse wieder: der Erzbischof im pontischen Cäsarea hatte Gregorius zum armenischen Bischof geweiht, und bis auf Nerses d. Gr., Gregors Urenkel, der das Mönchtum in Armenien einführte († 373)[1]), haben Gregors Nachfolger, die armenischen Oberbischöfe („Katholici"), in Cäsarea ihre Weihe erhalten. Erst die Lösung dieses Abhängigkeitsverhältnisses hat ein armenisches „Patriarchat", eine selbständige armenische Kirche geschaffen[2]). Seit 363 war das freundschaftliche Verhältnis zum römischen Reiche der alten Spannung gewichen; Römer und Perser reichten sich die Hand: Armenien ward (387) in eine römische und persische Machtsphäre (Kleinarmenien und Grossarmenien oder Persarmenien) geteilt. Zunächst blieben freilich in Grossarmenien die Arsaciden als abhängige Fürsten, allein bald (428) fiel auch dieser letzte Schatten der Selbständigkeit. Armenien war nun für Jahrhunderte der Zankapfel seiner mächtigern Nachbarn. Aber schon in der Anfangszeit dieser Leidensgeschichte, unter dem Patriarchen Sahak d. Gr. (390—439), war durch völlige Nationalisierung des Christentums — Mesrobs Bibelübersetzung und Anfänge einer armenischen Litteratur sind Zeugen von ihr; auch die Legende von Edschmiatsin wird aus dieser Zeit stammen — die Kirche der Halt für die Nation geworden. Daher überdauerten beide diese Leidenszeit, während welcher namentlich der zu Beginn des 7. Jahrh. dank der Schwäche der Perser auf seine Höhe gekommene byzantinische Einfluss gefährlich war. Von 885—1045 hat dann Armenien unter der Herrschaft der nationalen Dynastie der Bagratunier noch einmal eine Zeit nationaler Blüte erlebt. Seit 1045, vollends seit das 1080 unter geflüchteten Armeniern in Cilicien begründete Reich der Rubeniden mit der Hauptstadt Sis 1375 unterging, haben dann die Armenier ihre nationale Selbständigkeit dauernd verloren — jetzt teilen sich Türken, Russen und Perser in ihr Vaterland, und viele Armenier leben in der Diaspora —; die nationale Kirche aber hat ihre Selbständigkeit behauptet.

3. Es wäre dies schwerlich der Fall gewesen, hätte nicht eine dogmatische Differenz seit der Mitte des 5. Jahrh. einen Wall gegen die Reichskirche des Ostens aufgerichtet. Die Armenier

1) Vgl. Ter-Mikelian S. 31. 2) v. Gutschmid S. 353.

hatten nämlich, während sie in Nicäa 325 vertreten waren, schon an den Konzilen von 381 und 431 nicht teilgenommen [1]) und waren dann auch am Chalcedonense (451) nicht beteiligt gewesen. Die Beschlüsse der beiden erstern Synoden wurden nachträglich als fromme anerkannt, ohne deshalb als Beschlüsse „ökumenischer Synoden“ gerechnet zu werden [2]). Das Chalcedonense aber ward schon im 5. Jahrh. von den Armeniern und den den armenischen Patriarchen anerkennenden Georgiern (den alten Iberern) und Albaniern mit Entschiedenheit verworfen [3]). Später ist dann allerdings infolge der teilweisen politischen Verbindung und der immer wiederkehrenden Unionsverhandlungen mit den Griechen und infolge der 1075 beginnenden Beziehungen zum päpstlichen Rom die Stellung der Armenier zum Chalcedonense und den folgenden ökumenischen Synoden des Orients zeitweise eine unsichere gewesen. Allein das schliessliche Resultat dieser vielgestaltigen Entwicklung war doch dies, dass das Gros des armenischen Volkes dem antichalcedonensischen Christentum treu blieb, während die Georgier seit ca. 580, den Griechen entgegenkommend, das Chalcedonense annahmen [4]), in Albanien das Christentum schliesslich dem Islam wich, und von den Armeniern ein geringer Bruchteil dauernd Rom sich anschloss [5]).

4. Wie demnach die armenische Kirche die aus den dogmatischen Wirren hervorgebornen Schwierigkeiten und Spaltungen schliesslich überwunden hat, so hat sie auch die aus den politischen Verwicklungen und ihren Folgen hervorgewachsenen Gefährdungen ihrer hierarchischen Einheit überstanden. Der Patriarchat von Edschmiatsin ist oft verlegt worden: seit dem 6. Jahrh., ja vielleicht schon früher, war Duin (Twin) für Jahrhunderte der Sitz des Patriarchats, im 10. Jahrh. ein Menschenalter lang die Insel Althamar im Wansee, dann Ani, die Hauptstadt der Bagratunier, seit 1147 Hromkla, endlich Sis, die Hauptstadt der Rubeniden. Diese Residenzwechsel erleichterten die Entstehung von Partikularpatriarchaten: im Mittelalter gab es lange Zeit mehrere Katholici. Auch die politischen und kirchlichen Wirren begünstigten Spaltungen des Katholikats. Dennoch hat das alte Edschmiat-

1) Ter-Mikelian S. 29 ff. 2) Ter-Mikelian S. 40, doch vgl. 39. 3) Synode zu Valarschapat, vgl. RE³ II, 78 23 ff. 4) RE² XVI, 110, vgl. KL² VI, 559. 5) Vgl. über die unierten Armenier unten §§ 64 u. 65 und über die um die Erschliessung der armenischen Litteratur hochverdienten armenischen Benediktiner, die Mechitaristen, § 45, 5 a.

sin, wo 1443 gelegentlich einer angefochtenen Wahl in Sis wieder ein Katholikos eingesetzt wurde, seine durch Geschichte und Legende geheiligte Stellung schliesslich siegreich behauptet. Zwar giebt es noch heute vier armenische Patriarchen neben dem Katholikos von Edschmiatsin: auf der Insel Althamar und in Sis sitzt noch heute ein „Katholikos", Jerusalem hat seit 1311, Konstantinopel seit 1461 einen „Patriarchen", und diese vier türkischen Patriarchen, für welche der von Konstantinopel der Pforte gegenüber der einigende Repräsentant ist, sind in ihrer kirchlichen Verwaltung selbständig; der Verwaltungsbezirk des Katholikos von Edschmiatsin und der ihm 1836 vom russischen Kaiser zur Seite gestellten, aus 2 Erzbischöfen, 2 Bischöfen und 4 Archimandriten bestehenden Synode erstreckt sich nur auf die Armenier unter russischer und persischer Herrschaft und ist kleiner als der des Patriarchen von Konstantinopel. Allein nur der Katholikos von Edschmiatsin darf für das ganze Kirchengebiet Bischöfe und Salböl weihen; die beiden andern Katholici haben dies Recht nur für ihre kleine Diözese [1]), den Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel fehlt es ganz. Ueberdies wird in allen armenischen Kirchen für den Katholikos von Edschmiatsin gebetet [2]). Und ist sein Stuhl erledigt, so tritt in Edschmiatsin behufs Benennung der zwei der russischen Regierung zu präsentierenden Kandidaten eine Wahlversammlung zusammen, zu der jedes der ca. 50 armenischen Bistümer, die es überhaupt giebt, je 2 Vertreter schicken darf [3]).

5. Auch die Armenier haben — im 14. bis 17. Jahrh. — eine Zeit gehabt, da ihre Gegenwart gegenüber der ruhmreichen Geschichte ihrer Kirche und ihrer kirchlichen Litteratur [4]) fast ebenso kläglich war, als der jetzige Zustand der übrigen orientalischen Nationalkirchen. Seit dem 17. Jahrh. ist diesem Verfall gesteuert. Das Beispiel der Mechitaristen (vgl. § 45, 5a) hat auch auf die Armenier der Nationalkirche zurückgewirkt; und seit im Jahre 1828 der grösste Teil des damaligen Persisch-Armenien mit Edschmiatsin unter russische Herrschaft kam, ist modernen Kulturfortschritten in der armenischen Kirche freiere Bahn gemacht, als es bei den nur zu einem ganz geringen Teile und zumeist nur in der Diaspora von moderner Bildung erreichten türkischen Ar-

1) ChchW II, 276. 2) Vgl. die Messliturgie, Histoire S. 127.
3) ChchW II, 277; RE[3] II, 84 21 ff. 4) Vgl. RE[3] II, 67—74.

meniern der Fall war. Die armenische Kirche ist gegenwärtig keine kulturlose Kirche. Sie hat Druckereien, sie giebt religiösen Unterricht: ein „Katechismus des christlichen Glaubens nach dem orthodoxen Dogma der armenischen Kirche“ ist mit Approbation des Katholikos von Edschmiatsin in Moskau erschienen [1]). In Edschmiatsin besteht eine theologische Schule, deren Lehrer z. T. im Auslande — auch bei uns in Deutschland — ihre Bildung sich geholt haben. Selbst eine periodische kirchliche Litteratur fehlt nicht [2]). — Unter diesen Umständen ist ein näheres Eingehen auf die konfessionelle, ja theologische Eigenart der armenischen Kirche möglich.

6. Die Armenier wollen trotz der Ablehnung des Chalcedonense keine „Monophysiten“ sein; Eutyches und Julian v. Halikarnass gelten als Ketzer. Doch haben sie seit 524 [3]) die monophysitische Erweiterung des Trishagion [4]) und halten Kirchengemeinschaft mit den Jakobiten [5]). Andrerseits haben sie im Laufe ihrer Geschichte den Griechen gelegentlich noch weiter entgegenkommen können, als die Severianer [6]): der Katholikos Nerses IV., Clajensis, genannt „Schnorhali“, d. i. der Anmutige (1166—1173), der noch heute zu den geschätztesten Vätern gehört [7]), hat, in der Form überaus konziliant [8]), in dem einen Christus *pro temporum diversitate duae voluntates* anerkannt [9]). Dennoch ist die genuin armenische Anschauung klar erkennbar, auch bei Nerses IV. Was am Chalcedonense die Armenier abstösst, ist [10]) das abendländische Element desselben: das *„agit utraque natura“* des τόμος Λέοντος [11]). Die im Lichte dieses doppelten ἐνεργεῖν [12]) verstandene Zweinaturenlehre erscheint ihnen nestorianisierend, wie eine Leugnung der persönlichen Einheit [13]). Eine Alteration der Naturen wollen aber auch sie nicht [14]): ἐκ δύο φύσεων εἷς [15]), μία φύσις σύνθετος [16]), θεωρίᾳ διακρίνειν τὰς

1) Der Verfasser hiess Mser. Ich besitze die 2. Auflage von 1861. 2) In Edschmiatsin erscheint die Zeitschrift „Ararat“. 3) RE³ II, 78 41 ff. 4) Histoire S. 104. 5) Vgl. z. B. Ter-Mikelian S. 55 f.; Petermann I, 107 u. 222. 6) DG 39 2. 7) Opp. in lat. conversa ed. JCappelletti, 2 voll. Venedig 1833; vgl. PVetter, Nerses Schnorhalis Kirchenlieder ThQS 1899 S. 89 ff. 8) Vgl. RE³ II, 82 24 ff. 9) ep. 6 ad Manuelem, opp. I, 212; doch vgl. 213: *ex unius divinae voluntatis propria postestate duae.* 10) wie bei Severus, vgl. DG 39 2. 11) Vgl. den bei Ter-Mikelian S. 81 angeführten Fluch über Leo. 12) Vgl. Nerses a. a. O. 213. 13) Nerses ep. 7 opp. I, 235 ff. 14) Nerses a. a. O. 237. 15) Nerses ep. 6 p. 212. 16) Ter-Mikelian S. 53.

φύσεις[1]), μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη[2]) — das sind auch[3]) hier die charakteristischen Schlagwörter. Es kann dieser, noch gegenwärtig von armenischen Theologen, z. B. von TER-MIKELIAN, verstandene und festgehaltene Standpunkt, ähnlich wie der des Henotikon von 482, das in Armenien Zustimmung fand[4]), und wie der des Severus, charakterisiert werden als ein durch Ablehnung des Eutychianismus — d. i. falsch verstandener Cyrillischer Christologie — und des Nestorianismus präzisiertes Festhalten an der Anschauung der grossen Kappadozier, der *sancti ecclesiae doctores, qui ante separationem fuere*[5]). — Dazu passt, dass das Symbol, welches bei der Abendmahlsfeier gebraucht wird[6]), ganz das Zeitkolorit der Jahre 370—400 trägt: es ist seiner Art nach — die Differenzen über die Genesis des Symbols[7]) können hier ausser acht bleiben — ein durch Aufnahme von Taufsymbolstücken modifiziertes Nicaenum mit antiapollinaristischen, antimarcellischen und antipneumatomachischen Zusätzen. Uebrigens ist aus diesem „Symbol" sowie aus dem Taufbekenntnis[8]) und aus dem früher stets im Morgengottesdienst, jetzt nur gelegentlich gebrauchten „Bussglaubensbekenntnis"[9]) das Wesen der armenischen Kirche ebensowenig zu erkennen, als das der griechischen Kirche um 400 aus den Taufsymbolen jener Zeit. Das Dogma im engsten Sinn, d. i. Trinitätslehre und Christologie[10]), bieten diese Symbole allerdings; allein nicht einmal die ganze kirchliche Lehre.

7. Was ausser der in den genannten Symbolen bekannten (freilich auch bereits nur mit Hülfe der Tradition näher darzulegenden) Trinitätslehre — einschliesslich der Schöpfungslehre — und der Christologie — einschliesslich der *intacta genetricis virginitas*[11]) und der Daten des Lebens Jesu sowie seiner Wiederkunft — kirchliche Lehre ist, entscheidet bei den Armeniern die hl. Schrift[12]) und die Instanz der Väter, der *orthodoxi doctores*[13]). Allein je seltener auch heute noch beim Gros des armenischen Klerus

1) NERSES ep. 7 p. 236. 2) NERSES ib. 236. 3) Vgl. DG 35 3b; 37 2; 39 2. 4) Vgl. RE[3] II, 78 15. 5) NERSES ep. 7 p. 233. 6) HAHN § 137; TER-MIKELIAN S. 22f. 7) Vgl. HAHN S. 154f.; doch vgl. oben § 7, 3c. 8) HAHN § 136; TER-MIKELIAN S. 27. 9) HAHN § 138; vgl. TER-MIKELIAN S. 53. 10) Vgl. die Bekenntnisse des NERSES: ep. 4 opp. I, 179, ep. 6 ib. 215 = Histoire S. 49ff., ep. 7 ib. 238; dazu TER-MIKELIAN S. 88 ff. 11) *in partu*, NERSES ep. 6 p. 210. 12) *spiritualis paradisus, libri divinitus inspirati*, NERSES ep. 6 p. 216. 13) NERSES a. a. O. 205.

theologische Bildung, wirkliche Kenntnis der armenischen Traditionen ist, desto häufiger ist ein illegitimes Einwirken griechisch- oder russisch-orthodoxer Vorstellungen, desto ungestörter das „Christentum zweiter Ordnung“ im Volke. — Die Tradition und die legitime Kirchensitte heben unter den kirchlichen Handlungen hervor: 1. die Taufe (nebst der Oelung, d. i. der Firmung, und der sog. „Lippen“-Kommunion der Kinder); 2. die vor dem Abendmahl geforderte, bald generelle, bald fakultativ-private Beichte, der vor Ableistung eventueller Bussfasten die Absolution folgt, und 3. das *sub utraque* mit ungesäuertem Brod und unvermischtem Weine[1]) gefeierte eucharistische Opfer, bei dem eine Verwandlung der Elemente im Sinne der ältern Griechen angenommen wird[2]), und das trotz des Fehlens der Fegfeuervorstellung als *commemoratio pro vivis et defunctis* angesehen wird[3]). Doch zählt man jetzt vielfach 7 „Sakramente“: Taufe, Firmung, Abendmahl, Busse (d. i. Beichte), Ordination, Eheschliessung und Krankenölung[4]). Selbst der in No. 5 erwähnte — trotz seiner Approbation nicht infallibele — Katechismus zeigt diese Einwirkung griechisch- bezw. russisch-orthodoxer Anschauungen. Ebenso ist die genuin armenische Schätzung der Bilder, die ein Altarbild, aber keine Ikonostas kennt[5]), und die genuin armenische Schätzung der Heiligen, die neben der Intercession derselben auch einem Fürbittengebet bei der commemoratio sanctorum Platz lässt[6]), selbst im Klerus vielfach durch die entsprechenden griechisch- und russisch-orthodoxen Vorstellungen zurückgedrängt. Und an die Stelle altkirchlich weiter und freier religiöser Gesamtrichtung, die in der Litteratur nicht ohne Bezeugung ist[7]), ist jezt im Klerus vielfach eine moderne Aufklärung russischer Herkunft getreten. Mit kultischer Pedanterie und Konnivenz gegen allen frommen Aberglauben — es giebt vielbesuchte Wallfahrtskirchen, und selbst die Liturgie zweckt das eucharistische Opfer ab auch auf Fruchtbarkeit der Felder und schleunige Heilung aller Kranken[8]) — weiss diese theologisch ungebildete Bildung sich standesgemäss zu vertragen, aber für

1) Vgl. Nerses ep. 6 p. 216. 2) Vgl. Histoire S. 122 f. 3) Histoire S. 147 Anm. 4) Diese Krankenölung kommt übrigens nach Histoire S. 146 f. nur bei Priestern zur Anwendung. 5) Vgl. auch Nerses ep. 6 p. 226 f. 6) Vgl. die Messliturgie Histoire S. 124—129 u. 105. 7) Vgl. die Berufung auf Euseb, h. e. 5 24, 12 ff. bei Nerses, ep. 6 p. 224, auch Ter-Mikelian S. 40 u. 111. 8) Histoire S. 124.

die wertvollsten religiösen Gedanken der Tradition, die Gedanken über Sünde, Gnade, Erlösung u. s. w.[1]), hat sie kein Verständnis; die in Deutschland gebildeten Theologen, die jene Gedanken schätzen gelernt haben, sind daher dem Vorwurf des Liberalismus weniger ausgesetzt, als dem entgegengesetzten. Im Volke wirkt altväterliches Heidentum in mannigfachen Formen des Aberglaubens noch heute nach.

8. Der Kultus der armenischen Kirche ist zwar nicht so theatralisch wie der griechisch-orthodoxe, aber doch liturgisch überaus reich entwickelt und ceremoniös, zu abergläubischer Würdigung seiner in der Regel festen Formen geeignet[2]). Täglich früh, z. T. schon um 3 Uhr, und abends ist Gottesdienst; während desselben kommt das Volk zum Gebet. Der sonntägliche Gottesdienst dauert mit Abendmahl 2—3 Stunden[3]); Festgottesdienste währen noch länger[4]). Dagegen nehmen Predigtgottesdienste, die selten sind, trotz langer Dauer der Predigt weniger Zeit in Anspruch[5]). Die Festtage sind sehr zahlreich, denen der griechischen Kirche fast gleich. Hervorzuheben ist nur das Fest „der Geburt und Taufe Jesu" am 6. Januar[6]) und das Fest der Himmelfahrt Mariae, das bei den Armeniern als bewegliches Fest in der Zeit zwischen dem 12. und 18. August gefeiert wird[7]). Der Fasttage sind mit den Wochenfasten am Mittwoch und Freitag 189![8])

9. Der Klerus zerfällt in einen clerus major und minor. Zu ersterem gehören die Erzbischöfe — einschliesslich des „Nachfolgers Christi" in Edschmiatsin[9]), der beiden andern Katholici und der Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel —, die Bischöfe und die wiederum in Grade abgestuften[10]) Wardapets oder Doktoren; zu letzterm die Priester, Archidiakonen, Diakonen, Subdiakonen und vier nominell bestehende Grade niedrer Kleriker, nämlich die Ostiarier, Lektoren, Exorcisten und Lampadarier. Der clerus major rekrutiert sich ganz aus dem Mönchtum — die bischöflichen Residenzen sind Klöster —; vom clerus minor sind die Archidiakonen Mönche. Priester, Diakonen und

1) Vgl. z. B. Messliturg e, Histoire S. 111, 122, 136. 2) Vgl. Petermann I, 109 u. 222. 3) Vgl. Petermann I, 109 über die Eulogien. 4) Petermann I, 222: 5—9 Uhr. 5) Petermann II, 223. 6) Vgl. die dogmatische Rechtfertigung dieser Abweichung von den Griechen bei Nerses ep. 6 p. 222f. 7) Histoire S. 148 Anm. 8) Histoire S. 148f. 9) Petermann II, 224 Anm. 10) Vgl. Silbernagl S. 190ff.

Subdiakonen dürfen einmal verheiratet sein (vgl. § 18, 2b). Die Mönche leben nach der Regel des Basilius. Der nur durch Stolgebühren, Zehnten und Geschenke z. T. ungenügend bezahlte Weltklerus ist vielfach auf berufsmässigen Nebenerwerb angewiesen. Die Kleidung der Mönche und der Geistlichen, auch die liturgische, ähnelt, wie vieles bei den Armeniern, der der Griechen.

10. Die Armenier sind seit 1831, vornehmlich durch amerikanische Missionare, auch in den Bereich der protestantischen Missionsarbeit hineingezogen[1]). Die Missionsarbeit ist auch auf türkischem Gebiet nicht ohne Erfolg gewesen; es mag an 40000 protestantische Armenier geben[2]). Allein ganz abgesehen davon, dass selbst diese Zahl relativ klein wäre — die Gesamtzahl der Armenier beläuft sich auf ca. 2½ Millionen[3]), die der mit Rom Unierten unter ihnen auf ca. 100 000[4]) —, kann man m. E. über die Zweckmässigkeit protestantischer Mission unter diesem seinen nationalen Zusammenhang noch bewahrenden Volke deshalb anders urtheilen, als selbst GWarneck es thut[5]), weil einerseits eine Vertiefung und Läuterung des armenischen Christentums von innen heraus nicht unmöglich erscheint, und weil andrerseits die Mission mannigfach den von ihr Gewonnenen mit dem nationalen Halt auch den sittlichen Halt entzieht[6]). Die armenische Kirche ist eben Nationalkirche.

11. Auf eine armenische Sekte im südlichen Russland, die, spiritualistisch gerichtet, Taufe und Firmung, Messopfer, Heiligenverehrung, Kreuzverehrung, Wallfahrten u. s. w. verwirft und von ihren Angehörigen eine neue Taufe fordert, ist erst neuerdings von einem Armenier die Aufmerksamkeit gelenkt worden[7]). Man nennt sie Thondrakier, und dass sie mit der frühmittelalterlichen Sekte gleichen Namens[8]) in irgendwelchem Zusammenhange stehen, ist nicht unmöglich.

---

1) Vgl. RE³ II, 88 46 ff., Gundert, Die evangel. Mission 3. Aufl. 197 f. und den bei der Litteratur angeführten Aufsatz von Meisel. 2) RE³ II, 91 36; ChchW III, 277: 65000. 3) RE³ II, 91 35; Brockhaus, Konversationslexikon I¹⁴, 897. 4) Vgl. § 65. 5) RE² X, 93; vgl. Abriss einer Gesch. der protest. Missionen, 7. Aufl., Berlin 1901 S. 266. 6) Vgl. Badgers Urteil I, 10 f. 7) KTer-Mkrttchian, Die Thondrakier in unsern Tagen (ZKG XVI, 253 ff.). 8) Vgl. Ter-Mkrttchian, Die Paulicianer, Leipzig 1893 S. 82 ff.

§ 21. Die jakobitischen Kirchen.

BADGER s. § 19. — APETERMANN, Reisen s. § 20. — KATTENBUSCH, Konfessionskunde I, 212—226. — ERÖDIGER (ENESTLE), Jakobiten (RE[3] VIII, 565—571). — EPRYM und ASOCIN, Der neu-aramäische Dialekt des Tûr' Abdîn. 2 Teile. Göttingen 1881.

JMVANSLEB, histoire de l'église d'Alexandrie. Paris 1677. — JABUCADNUS (ein Kopte), historia Jacobitarum . . . cum annotationibus JNIKOLAI ed. SHAVERCAMP. Leiden 1740. — CHTROMMLER, Abbild der jakobitischen oder koptischen Kirche. Jena 1749. — EWLANE, An account of the manners and customs of the modern Egyptians. 2 vols. London 1836 (Deutsch: Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter . . . nach der dritten Originalausgabe übersetzt von JTHZENKER. 3 Bdchen. Leipzig 1852.) — LSTERN, Kopten (EG II, 39 S. 12—25). — LSTERN, Koptische Sprache und Litteratur (ib. S. 26—36). — MLÜTTKE, Aegyptens neue Zeit. 2. Bde. Leipzig 1873. — GROHLFS, Drei Monate in der libyschen Wüste. Cassel 1875. — AJBUTLER, The ancient coptic churches of Egypt. 2 vols. Oxford 1884 (zumeist archäologisch). — ESCHRECKER, Die Kopten (ChW XI, 1897 S. 108—110).

HLUDOLF, Historia Aethiopica. Frankfurt 1681, und: Commentarius ad suam historiam Aethiop. Frankfurt 1691. — RWERNER, Lehre und Geschichte der abessinischen Kirche (Zeitschrift für die gesamte kath. Theologie von JScheiner u. JMHäusle. Wien 1852 S. 354ff.) — WLVOLZ, Die christliche Kirche Aethiopiens (StKr XLII 1869 S. 689ff.) — GROHLFS, Meine Mission nach Abessinien. Leipzig 1883. — ADILLMANN, Ueber die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob (ABA hist.-phil. Kl. 1884 II, 1—79). — CVARNHARD, Liturgie zum Tauffest der äthiopischen Kirche. Diss. phil. Leipzig 1886. — FLOOFS, Die abessinische Kirche (ChW X, 1896 S. 326ff., 342ff., 370ff.) — MLÜTTKE (EKROMREI), Abessinische Kirche (RE[3] I, 83—89).

1. Länger als die Nestorianer und Armenier, haben die Vorfahren der jetzigen Jakobiten, die Monophysiten in den Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien, mit der griechischen Kirche eine Geschichte gehabt. Freilich waren diese „Monophysiten" bald nach ihrem Siege auf der sog. „Räubersynode" zu Ephesus (449) durch das Chalcedonense von 451 ins Unrecht gesetzt; sie lehnten daher das Chalcedonense ab. Allein seit dem Enkyklion des Basiliscus (476) und seit dem Henotikon Zenos von 482 standen sie wieder in der Reichskirche, bis die chalcedonensische Reaktion unter Kaiser Justin im Jahre 519 sie aus derselben hinausdrängte. Ihrer Bischöfe beraubt, wären die Gemeinden, sicher wenigstens in Vorderasien, von der Reichskirche absorbiert, hätte nicht Jacobus Baradäus, Bischof von Edessa (543—578), in Syrien und Aegypten durch Bischofs- und Priesterweihen dem entgegengewirkt, und wären nicht Aegypten wie Syrien in den Jahren 635—642 durch die moslimischen Eroberungen

politisch vom oströmischen Reiche losgelöst und dadurch, wie den Unionsbemühungen der Kaiser, so auch den Einflüssen des Griechentums entzogen. Die von der Kirche im Interesse ihrer Wirksamkeit unter dem Volke schon vor der Trennung von der Reichskirche nicht ignorierten und dadurch — man denke an die Bibelübersetzungen! — konservierten nationalen Sprachen wurden nun der Halt der selbständig gewordenen Kirchen gegenüber den Arabern. Freilich hat der Islam, der anfangs die Monophysiten gegenüber den orthodoxen Christen, den „Melekiten“ (oder Melchiten), entschieden begünstigte, später auch seinerseits durch Gewaltmassregeln und durch Lockungen zum Uebertritt den Bestand dieser Kirchen reduziert. Dennoch haben sich von diesen nach Jacobus Baradäus sog. „jakobitischen“ Christen die „Jakobiten“ im engern Sinn, d. i. die syrisch-jakobitische Kirche, und die koptisch-abessinische Kirche bis heute erhalten.

2a. Die in No. 1 erwähnten Entstehungsverhältnisse der jakobitischen Kirchen spiegeln sich in zwiefacher Weise in ihrer gegenwärtigen offiziellen Erscheinungsform, d. i. in ihren liturgischen Texten[1]). Man bemerkt einerseits (vgl. No. 2b), wie bei Nestorianern und Armeniern, noch heute das, was diese Kirchen von der Reichskirche trennte: die Besonderheiten ihrer christologischen Tradition und die nationale Eigenart der betreffenden Gebiete. Andrerseits sieht man (vgl. No. 2c), dass diese Kirchen, anders als die der Nestorianer und Armenier, fünf Jahrhunderte gemeinsamer Entwicklung mit der griechischen Kirche gehabt haben.

2b. Was das erstere anlangt, so ist zu bedenken, dass im Jahre 519 zwischen den Gegnern des Chalcedonense, den „Monophysiten“, und der Reichskirche nicht mehr über die Lehre des Eutyches gestritten wurde: Eutyches galt auch den „Monophysiten“ als Ketzer. Die Julianisten, die in gewisser Weise seine Anschauungen wieder aufnahmen[2]), unterlagen noch im 6. Jahrh. der Majorität, den Severianern; und deren Christologie unterschied sich von der der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie nur minimal, mehr in den Formeln als in der Grundanschauung[3]). Severianer sind ihrer Vergangenheit nach auch die Jakobiten der Gegenwart, Syrer wie Aegypter[4]): Severus zählt mit Dioskur,

---

1) Vgl. Brightman p. LV—LXII, LXVII-LXXVI. 2) Vgl. DG 39 2. 3) Vgl. Harnack DG II, 389. 4) gegen Kattenbusch I, 223.

Philoxenus, Jacobus Baradäus bei den Kopten [1]) und Abessiniern [2]) wie bei den Syrern [3]) zu den heiligen Vätern. Es ist daher begreiflich, dass der griechischen Orthodoxie widersprechende liturgische Formeln bei den Jakobiten selten sind. Sie finden sich zwar [4]). Aber mehr als diese Nachwirkungen der vorchalcedonensischen Christologie erinnert an die Umstände der Trennung dieser Kirchen von der Reichskirche die Thatsache, dass die jakobitischen Kirchen noch heute Nationalkirchen sind: die Kirchensprache der syrischen Jakobiten ist noch gegenwärtig das Syrische, die der Kopten das Koptische, die der Abessinier das Aethiopische.

2c. Das zweite — dass diese monophysitischen Kirchen länger, als Nestorianer und Armenier, mit der Reichskirche eine Geschichte gehabt haben, und das in einer Zeit, welche für die Herausbildung der Eigentümlichkeiten der griechischen Kirche von entscheidender Bedeutung gewesen ist, — tritt greifbar deutlich schon darin hervor, dass diese monophysitischen Kirchen nicht, wie die Nestorianer, ein eignes vom Nicaeno-Constantinopolitanum verschiedenes Symbol haben, sondern wie die Reichskirche des 6. Jahrh., dies sog. Nicaeno-Constantinopolitanum (C) in der Messe gebrauchen [5]). Verwandte Beobachtungen sind aber auch sonst zu machen. Was die griechische Kirche erst nach dem 6. Jahrh. aufgenommen hat: Einwirkungen der abendländischen Anschauungen von der Sünde, die abendländische Zählung von 7 Sakramenten, die Transsubstantiationslehre — von der dyotheletischen Weiterbildung der Zweinaturenlehre ganz zu schweigen —, das natürlich fehlt hier. Unter den heiligen Handlungen haben zwar auch die 7 Hauptmysterien der jetzigen griechischen Kirche ihre Parallelen, aber man hat kein Recht, diese 7 vor andern hervorzuheben [6]). Ebenso erinnert die im Sinne der spätern Alexandriner realistische Auffassung der Gegenwart Christi im Abendmahl [7]) an die Transsubstantiation. Aber es wäre un-

1) Brightman S. 169; Renaudot II, 330f. 2) Brightman S. 206. 3) Renaudot II, 226, 292, 330f. 4) Lit. syr. Renaudot II, 425; copt. ibid. I, 23. 5) Vgl. für die Abessinier [Kattenbusch, Konfess. I, 215 irrig: Kopten] Swainson 393 und Renaudot I, 512; für die syr. Jakobiten, für die es mir auch durch Erkundigungen im Orient bestätigt ist, Renaudot II, 72; für die Kopten Renaudot I, 219. Die Taufbekenntnisse bei Hahn §§ 140 u. 141 sind wohl Verkürzungen; die syrischen Jakobiten gebrauchen auch als Taufsymbol C. 6) Vgl. Kattenbusch, Konfess. I, 215 Anm. 2. 7) z. B. bei den Kopten, Renaudot I, 23.

richtig, das gelegentlich in der Epiklese vorkommende *panem facere corpus*[1]) im Sinne einer präzisen Theorie zu deuten. Allein neben diesem selbstverständlichen Fehlen von Parallelen zu spätgriechischen Anschauungen ist das stark zu betonen, dass der im 5. und 6. Jahrh. ausgebildete kultische Charakter der griechischen Kirche auch diesen ihren orientalischen Abzweigungen eignet. Die kirchlichen Feste und Handlungen sind bei aller Verschiedenheit des liturgischen Details im wesentlichen die gleichen — auch das „Tauffest“ am Epiphaniastage, das die Abessinier in den haltlosen Verdacht gebracht hat, dass sie die Taufe wiederholten[2]), hat nicht nur bei den Kopten[3]) und den syrischen Jakobiten[4]), sondern auch bei den orthodoxen Griechen, Russen u. s. w. in dem Fest der Wasserweihe seine Parallele. Die theatralische Ausgestaltung des Kultus und die Bilderverehrung findet sich hier wie dort, und die durch beides bedingte Einrichtung der Kirchen — Scheidung des Allerheiligsten von dem Chor, dem Heiligen, durch die Ikonostasis, d. i. Bilderwand — ist hier wie dort wesentlich identisch[5]).

3. Für den gegenwärtigen Charakter der jakobitischen Kirchen ist aber weder ihr Monophysitismus, noch die Summe der ihnen mit der griechischen Kirche gemeinsamen Lehren von irgendwelcher Bedeutung. Das Entscheidende ist hier, wie bei den Nestorianern, dass in diesen Kirchen das Christentum degeneriert ist zur Ceremonienreligion jetzt kulturloser Nationalitäten oder Nationalitätsreste. Zwar sind inbezug auf den Bildungsstand ihrer Kleriker — und der entscheidet in diesem Falle — die drei monophysitischen Kirchen nicht über einen Leisten zu schlagen. Allein eine Litteratur haben gegenwärtig weder die syrischen Jakobiten, noch die Kopten und Abessinier. Und in allen drei Gruppen beschränkt sich mehr oder minder wesentlich die Thätigkeit der Kirche darauf, dass der Gottesdienst besorgt wird, die religiösen Ceremonien ausgeführt werden. Der Aberglaube wuchert daher auf allen drei Gebieten im Volke ungestört, und auf die Läuterung des Nationalcharakters übt dies „Christentum“ nicht einmal bei den Klerikern nennenswerten Einfluss aus. Unter diesen Umständen sind auch hier (vgl. § 19,4) die Details für den konfessionellen Charakter dieser Kirchen bedeutungslos.

---

1) z. B. lit. copt., Renaudot I, 16. 2) Denzinger I, 45. 3) Butler II, 346. 4) v Arnhard S. VII u. 39 ff. 5) Vgl. die Pläne bei Butler I; dagegen die Bilder nestorianischer Kirchen bei Badger.

4a. Ihrer Vergangenheit nach sind von den drei hier in betracht kommenden Gruppen die syrischen Jakobiten die bedeutendste. Sie haben eine achtungswerte Litteratur gehabt. Barhebräus († 1286) ist der bekannteste, aber nicht der einzige namhafte unter ihren Schriftstellern. Ihr Patriarch, der früher, wie jetzt, in Diarbekr oder Mardin — oder vielmehr einem Kloster bei Mardin — residierende „Patriarch von Antiochien", war einst das Haupt zahlreicher westlich vom Tigris ihm direkt unterstehender Christen, und das Gebiet des von ihm abhängigen, erst in Tagrit am Tigris, dann in Bagdad und Mossul residierenden „Maphrian" oder „Primas orientis" reichte weit in den Osten hinein. Die politische Leidensgeschichte der von ihnen besetzten Gebiete seit dem 13. Jahrh. und hin bis zu den Gewaltthätigkeiten der Kurden im letzten Jahrhundert ist zugleich eine Leidens- und Untergangsgeschichte dieses monophysitischen Christentums gewesen. Es ist bis auf dürftige Reste dem Islam — zu einem geringen Teile auch der römischen Propaganda[1]) — erlegen. In ziemlich geschlossener Masse, nur mit muhammedanischen Kurden durchsetzt, wohnen die syrischen Jakobiten nur noch im Tûr Abdîn (nördlich und nordöstlich von Nisibis bis zum Tigris) und westlich von ihm in der Gegend von Mardin. Die Zahl der Jakobiten an diesem ihren Centrum wird sehr verschieden angegeben. Die wahrscheinlichste Angabe zählt ca. 40000 Seelen[2]). Jakobitische Dörfer giebt es sonst nur noch in der Gegend von Mossul, einzelne Gemeinden in mehreren Orten Mesopotamiens und bis nach Jerusalem und Damaskus hin, zerstreute Jakobiten hin und her in den orientalischen Gebieten der türkischen Herrschaft, auch in Konstantinopel. Ausserhalb ihres Centrums aber sind sie in fortwährendem Abnehmen. Im ganzen giebt es der Jakobiten — von den in § 22 zu nennenden abgesehen — höchstens ca. 80000.

4b. Ueber diese ca. 80000 Seelen üben ausser dem Patriarchen (der stets Ignatius heisst) und dem auf den Titel reduzierten Maphrian 16 Metropoliten bezw. Bischöfe[3]) die Jurisdiktion aus. Metropolit (Mâtran) und Bischof (Uskuf) unterscheiden sich nur durch den Titel[4]); Metropolitandiözesen giebt es nicht,

1) Vgl. über die unierten Jakobiten unten § 64 u. 65. 2) PRYM u. SOCIN p. V. 3) so PETERMANN II, 46; andre geben andre Zahlen. 4) Nach PETERMANN II, 46 sind erstere früher Mönche, letztere verheiratet gewesen.

und die bischöflichen Diözesen sind vielfach — so z. B. die des berühmten Mar Matthai [1]) — nur noch ein Schatten der Vergangenheit. Die bischöflichen Residenzen sind Klöster; Mönchtum und Klerus — an sich getrennt — gehen insofern ineinander über, als die Bischöfe in der Regel den Mönchen entnommen werden. Die Priester sind verheiratet und haben zumeist einen Nebenerwerb. Die durch den Nomokanon des Barhebräus [2]) und durch alte Ordinationsritualien [3]) bezeugten hierarchischen Stufen unter dem Patriarchen und dem Maphrian: nämlich die der Metropoliten, Bischöfe, Chorbischöfe oder Periodeuten [4]), Priester, Archidiakonen, Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Kantoren sind noch heute alle vorhanden [5]).

4c. Den Kulturzustand der gegenwärtigen syrischen Jakobiten hat BADGER [6]) fast noch ungünstiger beurteilt als den der Nestorianer. Das Volk und die gewöhnlichen Priester mögen nicht viel höher stehen, und für die ganze Kirche ist's charakteristisch, dass sie die liturgischen Bücher nur handschriftlich besitzt. Druckereien giebt es in Mardin und Diarbekr, Geschenke der englischen Assyrian Mission, aber aus Mangel an Geld (?) arbeiten sie nicht. Dennoch ist BADGERS Urteil den höhern Klerikern gegenüber ungerecht: sie haben in ihren Klöstern noch etwas von ihrer Litteratur und kümmern sich um sie [7]). Auch von einzelnen jakobitischen Schulen hört man [8]), und die Liturgie wird nicht nur syrisch vorgelesen, sondern z. T. arabisch interpretiert [9]). Man bemerkt auch, dass die Berührung mit der Kultur, welche den jakobitischen Geistlichen in Jerusalem und Konstantinopel [10]) zuteil wird, nicht ganz ohne Einfluss bleibt: der Patriarch, den PETERMANN kennen lernte, hatte als Priester in Konstantinopel eine Druckerei. Sein Nachfolger hat im Jahre 1874 gelegentlich einer anders bedingten Reise (vgl. § 22, 2) an den Verhandlungen des Orientalistenkongresses in London teilgenommen [11]). Allein selbst bedeutende Fortschritte der Kultur würden schwerlich das Absterben dieser Kirche einer abster-

---

1) Vgl. BADGER I, 101. 2) ed. AMAI, script. vet. nov. coll. X, 2 p. 1—268, vgl. S. 44 ff. 3) DENZINGER II, 66—108. 4) Vgl. den *ordo consecrationis periodeutae, archimandritae, qui etiam appellatur chorepiscopus* bei DENZINGER II, 92. 5) nach Erkundigungen im Orient und nach PETERMANN II, 29. 6) I, 60 ff. 7) PETERMANN I, 224. II, 327, 344. 8) PETERMANN II, 33. 9) PETERMANN II, 45. 10) PETERMANN II, 346. 11) WGERMANN, Die Kirche der Thomaschristen S. 763 f.

benden Nationalität verhindern können. Hier ist es deshalb nur mit Freude zu begrüssen, dass der seit dem 17. Jahrh. erfolgreichen römischen Propaganda seit einem Menschenalter evangelische Missionsarbeit zur Seite getreten ist[1]).

5a. Dasselbe Bild einer absterbenden Kirche zeigt sich bei den Kopten, und dies Bild ist noch betrübender, weil es in dem Rahmen der fast europäischen Kultur Aegyptens sich darstellt. Auf eine glänzendere Vergangenheit kann auch die koptische Kirche zurücksehen. Die Kopten sind die mannigfach mit fremdem Blut gemischten Nachkommen der alten Aegypter — schon ihr Name (arabisch: *Ghubt* oder *Ghibt*) weist darauf hin — und die wesentlich unvermischt gebliebenen Nachkommen der christlichen Bevölkerung Aegyptens, welche der Islam vorfand. Da nun die Bevölkerung, welche der Islam in Aegypten vorfand, in weitem Umfang hellenisiert gewesen sein muss, die griechischen Melekiten aber nur eine verschwindende Minorität in ihr bildeten, so muss im 7. Jahrh. die monophysitische, jetzt „koptische", Kirche noch zu einem beträchtlichen Teile hellenistisch gewesen sein. Schon das Sich-zurück-ziehen der Kirche auf die nicht-hellenistischen Elemente, ihr Koptisch-werden, muss durch Abspringen vieler ihrer Glieder bedingt gewesen sein. Später hat dann die gedrückte Stellung, in welche die Moslimen nach anfänglicher Begünstigung die koptischen Christen drängten — erst das 19. Jahrhundert hat hier Wandel geschaffen —, eine fortgehende Schmälerung der koptischen Kirche durch massenweise Uebertritte zum Islam verursacht. Noch heute zeugen zahlreiche Kirchen- und Klosterruinen davon, dass noch in den letzten Jahrhunderten der Umfang der koptischen Kirche grösser war, als jetzt. Gegenwärtig giebt es in Unterägypten nur noch einzelne Gemeinden, wie Alexandria und Kairo (10000 Seelen); in Mittelägypten, namentlich im Fayûm, sind die Kopten zahlreicher, hier liegen auch, östlich vom Nil, dem Golf von Suez zu, die berühmten Klöster des hl. Antonius und des hl. Paulus; in Oberägypten giebt's noch rein koptische Städte und Dörfer. Die Gesamtzahl der monophysitischen Kopten wird auf 150000[2]) bis höchstens 250000[3]) angegeben.

5b. Das Haupt dieser koptischen Kirche ist der in Kairo risidierende „Patriarch von Alexandrien". Unter ihm stehen

1) Gundert 3. Aufl. S. 202. 2) Lane-Zenker II, 308. 3) Lüttke II, 343.

ausser dem Abbuna von Abessinien (vgl. No. 6 a) noch drei andre Metropoliten, die von Alexandria, Memphis und Jerusalem, und 11 Bischöfe [1]). Der übrige Klerus ist sehr zahlreich und stuft sich ab, wie bei den Griechen: Erzpriester oder Kumnus (ἡγούμενος), d. i. Vorsteher einer Kirche oder eines Klosters, Priester, Archidiakon, Diakon, Subdiakon, Lektor; der Kantor (Psaltist) und der Thürhüter oder Sakristan erhalten keine klerikale Weihe [2]). Faktisch kann zwischen einem Säkularklerus, für den die allgemein orientalischen Bestimmungen über die Priesterehe (oben § 18, 2b) gelten, und einem Mönchsklerus unterschieden werden. Die Bischöfe und Metropoliten werden stets aus den Mönchen genommen [3]); den Patriarchen designiert sein Vorgänger oder das Los aus den Mönchen des Antoniusklosters. Die Klöster — mehr als 20 noch an Zahl — sind z. T. nur von wenigen Mönchen bewohnt [4]), andre haben zahlreiche Insassen: in Der-el-Maragh, nördlich von Siut, fand Rohlfs noch 1873 an 500 Mönche vor [5]). Der Nonnenklöster zählt Butler [6]) nur noch drei, in Kairo.

5c. Mit dieser trotz alles Rückgangs der koptischen Kirche noch relativ grossartigen äussern Erscheinung derselben kontrastiert das schmutzige Innere der vielen Kirchengebäude und die Erstorbenheit alles Lebens in der Kirche als Religionsgemeinschaft in betrübender Weise. Und es ist nicht die Barbarei, die dies erklärt: die Kopten haben für ihre Knaben zahlreiche Schulen, in denen auch das im öffentlichen Leben ganz dem Arabischen gewichene Koptisch gelehrt, wenn auch nur wenig gelernt wird [7]), und nicht wenige unter ihnen stehen als Schreiber, Rechnungsführer oder Steuerbeamte im Dienste der Regierung. Die Bildung der Kopten ist freilich dennoch eine sehr geringe. Aber ihre Kirche steht noch weit unter ihrem Bildungsstande. Der Gottesdienst ist würdelos [8]), trotz hülfsweiser Verwendung des Arabischen [9]), unverständlich, dabei ermüdend lang [10]). Die private Frömmigkeit besteht ausser im Mitmachen des Kultus und der sakramentalen Ceremonien (vgl. oben No. 2 c) in der Sitte des siebenmaligen täglichen Gebets [11]) und vornehmlich, ja für viele fast aus-

1) Butler II, 313. 2) Butler II, 301. 3) Lane-Zenker II, 314. 4) Silbernagl S. 245. 5) Rohlfs, Drei Monate S. 49; vgl. S. 41—51. 6) I, 128 vgl. 271. 7) Lüttke I, 39f. 8) Vgl. Lüttke II, 349f. 9) Lane-Zenker II, 321 vgl. Butler II, 253. 10) Vgl. Lüttke II, 349 über die Andachtskrücken. 11) Nach Lane-Zenker II,

schiesslich, in der Innehaltung der ca. 7 Monate füllenden Fasten[1]). Der durch solches „Christentum“ natürlich nicht niedergehaltene Aberglaube ist z. T. dem muhammedanischen ähnlich und reicht in diesem Falle z. T. wohl in altägyptische Zeit zurück[2]). Eigentümlich ist der koptischen und ebenso der abessinischen Volkssitte die Beschneidung und die fast allgemeine Enthaltung vom Schweinefleisch[3]). Beides ist jedoch nicht aus dem noch in manchen gesetzlichen Bestimmungen nachwirkenden AT., sondern aus nationaler Tradition zu erklären, ist Volksbrauch, nicht religiöse Sitte[4]). Dass unter diesen koptischen „Christen“ neben der ins Mittelalter zurückgehenden, aber erst seit ca. 50 Jahren[5]) erfolgreichen römischen Mission[6]) seit 1825 auch evangelische Missionare arbeiten[7]), ist zweifellos berechtigt. Denn die irreformable Kirche allein wahrt der schon fast verschwundenen Nationalität noch einen Schatten von Dasein; eine nationale Wiedergeburt der Kirche ist ausgeschlossen.

6a. Die abessinische Kirche ist die einzige aus dem kirchlichen Altertum erhaltene Landeskirche: unter einem christlichen Kaiser, dem „Negus Negesti“, ein etwa 3 Millionen[8]) zählendes christliches Volk (vgl. No. 6c). Sie ist, wie geschichtlich — Frumentius, der Apostel Abessiniens, ward durch Athanasius ordiniert[9]) —, so noch heute kirchenrechtlich eine Tochterkirche der koptischen: der in Gondar residierende „Abbuna“, der Metropolit von Abessinien, muss ein von dem koptischen Patriarchen ordinierter Kopte sein[10]). Und die Tochter ist der Mutter, mit der sie aus der dogmatischen Gemeinschaft mit der Reichskirche ausschied, noch heute, wie im Dogma, so auch in ihrer kultischen und kirchlichen Sitte durchaus ähnlich. Auch die hierarchischen Grade sind — abgesehen davon, dass es keine Bischöfe giebt, und abgesehen von den Einwirkungen des landeskirchlichen Charakters der abessinischen Kirche (vgl. No. 6c) — wesentlich die-

---

319 wird diese Sitte von der Mehrzahl der Kopten in Kairo gewissenhaft beobachtet.

1) Lüttke II, 365 ff. 2) Stern S. 21. 3) Lane-Zenker II, 326; doch vgl. Rohlfs, Drei Monate S. 49. 4) Vgl. Stern S. 21. 5) Vgl. KL[2] VII, 1012. 6) Vgl. über die 12—15000 unierten Kopten unten § 65, 1b. 7) Lüttke II, 441 ff. und AMZ VII, 3 ff., 67 ff.; Gundert[3] S. 178 ff. 8) Rohlfs, Meine Mission S. 171, taxiert das Volk auf 1½ Millionen, Hübner-Jurasckek S. 1 zählt 4½ Millionen. 9) Athan., ap. ad. Const. 31 MSG 25 636 c. 10) Ludolf, hist. lib. 3 7, 4 f.; Rohlfs S. 121.

selben wie bei den Kopten; wesentlich gleich ist auch das Verhältnis zwischen Klerus und Mönchtum, völlig gleich die Unbildung der Geistlichen und die — auch hier (vgl. No. 2b) mit dem Gebrauch einer veralteten Kultussprache zusammenhängende — traurige Veräusserlichung des Christentums [1]).

6b. Dennoch weist die abessinische Kirche gegenüber der koptischen einige Eigentümlichkeiten auf, Eigentümlichkeiten, die teils der Sondergeschichte der Aethiopier, teils ihrem landeskirchlichen Charakter (vgl. No. 6c) ihren Ursprung verdanken. In ersterer Hinsicht ist zunächst die auffällig stark jüdische Färbung zu erwähnen, welche vielleicht infolge jüdischer Einflüsse die Sitte [2]), die Volksanschauung [3]) und auch die Volkstradion [4]) aufweist. Eigentümlich ist ferner, dass es nicht nur eine Art von Mönchen, und dass es ein Oberhaupt aller Mönche giebt. Einst standen die „Antoniusmönche" und die „Eustathiusmönche" sich feindlich gegenüber [5]). Seit die ursprünglich den Eustathiusmönchen eigentümliche Sabbathheiligung durch Vermittlung des Königs Zar'a Jacob († 1468) allgemeiner Brauch geworden war, ist die verschiedenartige Datierung der Einigung der Naturen in Christo — seit der Empfängnis, wie die Antoniusmönche meinten, oder seit der Taufe, wie die Eustathiusmönche annahmen — die Hauptdifferenz der beiden Gruppen gewesen. Noch im 18. Jahrh. hört man von ihr [6]), und noch jetzt giebt's Eustathiusmönche und Antoniusmönche. Doch ist das Haupt der Antoniusmönche, der Etschegê [7]), jetzt der Ordensgeneral des gesamten Mönchtums; er residiert, wie der Abbuna, in Gondar und ist der höchste Geistliche Abessiniens nach dem Abbuna. Eine Eigentümlichkeit der abessinischen Kirche ist endlich gegenwärtig darin zu finden, dass sie 81 heilige Bücher zählt: die Bücher der griechischen Bibel (65 bis 78, je nach der Zählung) und dazu eine Reihe jüdischer und christlicher Apokryphen (z. B. das Buch Henoch und das Buch Kufâlê, d. h. das sog. Buch der Jubiläen) und eine Sammlung kirchenrechtlicher Bestimmungen [8]). Doch zeigt die sehr verschiedenartige Zählung der 81 heiligen Schriften, dass die

---

1) Vgl. ChW X, 372 ff. 2) Es wird der Sabbath neben dem Sonntag beobachtet; vgl. Dillmann S. 47 ff. 3) Vgl. z. B. Rohlfs S. 145 Anm. 221. 4) Vgl. Rohlfs 306 ff. 5) Ludolf, hist. 3 3, 26; Dillmann S. 45 ff. 6) RBasset, Études sur l'histoire d'Ethopie, Paris 1882 S. 296—98. 7) Ludolf, hist. 3 3, 26. 8) Vgl. RE³ I, 86, 35 ff.

Zahl 81 in Abessinien importiert ist, also andrerorts Parallelen gehabt haben muss.

6c. Weitere Eigentümlichkeiten der abessinischen Kirche sind das Resultat des Landeskirchentums. Zwar giebt es in Abessinien auch Juden, Muhammedaner und Heiden[1]; de jure aber sind seit einem Edikt des Negus Johannes vom Jahre 1880 alle Abessinier Christen[2]. Und die Kirche geniesst neben den Nachteilen des Landeskirchentums[3] auch die Vorteile desselben: die Zahl der Kirchen und der Geistlichen ist enorm[4]; unter den zahlreichen Klöstern fand ROHLFS[5] eines mit ca. 1000 Mönchen; eine Aebtissin eines Nonnenklosters gehört zu den Notabeln[6]. Eine Folge ihres landeskirchlichen Charakters ist auch der reiche Landbesitz der abessinischen Kirche[7]. Zur Verwaltung dieses Kirchenguts sind an jeder grössern Kirche mehrere schriftkundige und gesetzesverständige Männer, die sog. „Debterats", angestellt, Laien, die jedoch, weil sie auch für Aufführung der geschriebenen und mit Noten versehenen Kirchengesänge verwendet werden, vom Volke und von den Reisenden, ja auch von LUDOLF zur Geistlichkeit gerechnet werden. An der Spitze dieser Debterats steht als der vom Staate angestellte Leiter der weltlichen Seite der Kirchenverwaltung ein „Alaka" (d. i. Chef). Aehnliche Funktionen hat nach der Litteratur der „Nebrat" (d.i. „Amtsträger"), der oberste Administrativbeamte einer grössern Kirche oder eines Klosters. Im besondern führt noch gegenwärtig[8] diesen Titel der Administrator der Kathedralkirche von Axum, „le gouverneur d'Axoum"[9]; er ist ein Laie[10], wetteifert aber an Einfluss selbst mit dem Abbuna[11]. — Dass die Kraft einer christlichen Kirche nicht von Staatsgunst abhängig ist, dafür liefert die abessinische Kirche einen negativen Beweis: die abessinische Kirche steht als christliche Konfessionsgemeinschaft vielleicht noch tiefer als die nestorianische[12]. Dennoch erscheint es fraglich, ob es dieser festgefügten Nationalkirche gegenüber recht und zweckmässig ist, dass seit 1830 neben der römischen Propa-

---

1) ChW X, 370. 2) ROHLFS S. 155; vgl. 43, 168, 184f. 3) Vgl. über die Stellung des Negus zur Kirche ROHLFS S. 121. 4) Vgl. ChW X, 371f. 5) S. 332. 6) ROHLFS S. 287f. 7) Vgl. vHEUGLIN, Reise nach Abessinien. Jena 1868 S. 256. 8) ROHLFS S. 302ff. 9) Vgl. D'ABBADIE, Dictionnaire p. 419. 10) nach D'ABBADIE, Catalogue des MSS éthiopiens 1859 S. 109. 11) ROHLFS S. 302ff. 12) Vgl. ChW X, 344 u. 372ff.

ganda[1]) auch evangelische Missionsarbeit bei den Abessiniern ein aussichtsloses Arbeitsfeld sich gesucht hat.

§ 22. Die Thomaschristen.

Die ältere Litteratur, die z. B. Hofmann, Symbolik § 64 verzeichnet, ist veraltet. — GBHoward, The Christians of St. Thomas and their liturgies. Oxford u. London 1864. — WGermann, Die Kirche der Thomaschristen. Gütersloh 1877 (vgl. die Rezension von Gundert im Basler Missionsmagazin 1877 S. 88 ff.).

1. Wie wenig die alten Lehrdifferenzen faktisch für die orientalischen Kirchenreste bedeuten, beweisen die sog. Thomaschristen an der Südwestküste Indiens. Sie sind zweifellos ein Rest der einst weitverbreiteten syrisch-nestorianischen Kirche (§ 19). Als Nestorianer lernte Kosmas Indikopleustes um 540 sie kennen; als Nestorianer fanden die Portugiesen um 1500 sie vor; als Nestorianer sind sie 1724 von La Croze und nach ihm von vielen andern bis hin zu Hofmann (1857) und dem Artikel Nestorianer der zweiten Auflage der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1882)[2]) behandelt worden. Und doch sind sie seit ca. 1665 — Monophysiten. Im Kampfe gegen den ihnen 1599 aufgezwungenen römischen Katholizismus haben, als die Holländer 1663 die Macht der Portugiesen an den Küsten Südindiens gebrochen hatten, die national Gesinnten dem im Jahre 1653 in Opposition zu Rom gewählten nationalen Bischof Mar Thomas von dem ca. 1665 zu ihnen gekommenen syrisch-jakobitischen Metropoliten Mar Gregorius von Jerusalem die Weihe geben lassen[3]). Die freien, d. h. die nicht mit Rom unierten Syriani[4]), huldigen seitdem dem syrisch-jakobitischen Christentum.

2. In den nächsten 100 Jahren nach 1665 sandte der syrisch-jakobitische Patriarch in Mardin (§ 21,4a) den Thomaschristen den Matran, d. i. den Metropoliten; dann folgten eingeborne Metropoliten. Auf diese gewannen seit 1817 die englisch-protestantischen Missionare partiellen Einfluss. Als nun 1825 der jakobitische Patriarch sich seiner Rechte wieder annahm, folgte ein halbes Jahrhundert der buntesten Verwirrung: die Re-

---

1) Vgl. über die unierten Abessinier unten §§ 64 u. 65. 2) RE² X, 505 f. 3) Howard S. 50; Germann 522 f. 4) Vgl. über die Unierten vom *Ritus Syro-Malabaricus* unten §§ 64 u. 65.

formpartei, die Inhaber des jakobitischen Patriarchats und die Römischen stritten sich um den massgebenden Einfluss. Doch hat der jakobitische Patriarch Peter III. Ignatius, der 1874 persönlich nach London reiste, um bei der englischen Regierung Rückhalt, namentlich gegenüber der römischen Propaganda, zu suchen, sich seitdem um Sammlung seiner Herde eifrig bemüht. Gegenwärtig haben die Gebiete sich reinlich geschieden. Die römische Kirche und der jakobitische Patriarch teilen sich ungefähr zu gleichen Teilen in die etwa 400000 Köpfe zählende „Syriani" [1]).

3. Die noch 1877 auch von GERMANN geteilte Hoffnung, dass die Berührung mit den englischen Missionaren die Thomaschristen heben würde, scheint nur inbezug auf die soziale Stellung derselben u. dgl. sich verwirklicht zu haben [2]). Die Thomaschristen sind ein gleichartiger Teil der syrisch-jakobitischen Kirche (§ 21, 4) geblieben. Wohl mag die frühere nestorianische Einfachheit in der innern Ausstattung der Kirchen [3]) noch heute nachwirken; mannigfach mögen auch sonst die ältern Traditionen neben den seit 1665 importierten noch nachwirken. Aber es fehlt die Möglichkeit, das zu verfolgen. Es wäre hier auch unnötig. Die konfessionelle Eigenart der Kirche der Thomaschristen ist ausreichend dadurch charakterisiert, dass der Uebergang vom Nestorianismus zum Monophysitismus, von nestorianischen Liturgieen zu jakobitischen sich ohne alle Schwierigkeiten vollzogen hat [4]). Freilich war jener Uebergang kein unvermittelter — zwei Menschenalter römischer Vergewaltigung trennen die nestorianische und die jakobitische Periode der Thomaschristen —; dennoch beweist er, dass auch in dieser kulturlosen Kirche nur auf die nationale Ausprägung des Christentums, bezw. der christlichen Kultusformen, aller Nachdruck fällt.

---

1) Die Zahl der Thomaschristen giebt GERMANN S. 757 auf etwa 170000 an, GUNDERT [3] S. 219 nach dem Census von 1891 auf 200467; der Unierten zählt WERNER, Orbis terrarum cath. 1890 S. 175 in Summa 208551; vgl. KL [2] IX, 176f. 2) GERMANN S. 757; AMZ VII, 175. 3) Vgl. das Bild bei GERMANN S. 415. 4) HOWARD S. 50.

Zweiter Abschnitt.

Die orthodoxe (griechisch-katholische) Kirche.

Brockhaus' Konversationslexikon, 14. Aufl. 16 Bde. u. 1 Bd. Supplement, Leipzig 1892—97. — Silbernagl s. vor § 18. — JZhishman, Die Synoden und die Episkopalämter in der morgenländischen Kirche, Wien 1867. — OHübners Geographisch-statistische Tabellen aller Länder der Erde herausg. von FvJuraschek, Ausgabe für 1901, Frankfurt a. M.

Kapitel I.

Geschichtliche und geographisch-statistische Einleitung.

§ 23. Die Trennung der griechischen und der römischen Kirche.

Kattenbusch, Konfessionskunde I, 73—132. — Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita exstant ed. CWill, Leipzig u. Marburg 1861. — APichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, 2 Bde. München 1864—65. — ΛΔημητρακοπουλος, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς, Leipzig 1867.

1. Schon zur Zeit Justinians (527—565), als infolge der monophysitischen Streitigkeiten die kirchliche Sonderstellung der Jakobiten (§ 21) besiegelt wurde, war die römische Reichskirche nicht mehr die orthodoxe, katholische Kirche: die Kirchen der Franken, [Burgunder,] Briten und Iroschotten und die im arianischen Westgotenreich verstreuten Katholiken standen ausserhalb ihres Rahmens. Die weitere Schmälerung des [ost-]römischen Kaisertums durch die muhammedanischen und longobardischen Eroberungen und die weitere Ausbreitung des Katholizismus im germanischen Völkergebiet liess die nun auf das oströmische Gebiet Italiens, auf den Patriarchat von Konstantinopel und auf das autokephale Erzbistum Cypern beschränkte [ost-]römische Reichskirche vollends zu einem Teile der katholischen Kirche werden. — Von den übrigen Teilen der katholischen Kirche waren die fast auf den Namen reduzierten orthodoxen („melchitischen") Patriarchate von Alexandria, Antiochia und Jerusalem durch ihre Anlehnungsbedürftigkeit, sowie dadurch, dass sie seit dem 3. Kanon des Konstantinopolitaner

Konzils von 381 [1]) dem Patriarchen von Konstantinopel einen Ehrenvorrang zuerkannten, mit der Reichskirche verbunden; für die nicht-römischen, aber katholischen Gebiete des Occidents vermittelte nur der bis über die Mitte des 8. Jahrh. hinaus unter oströmischer Herrschaft stehende, in wachsendem Umfange von allen abendländischen Katholiken als der oberste Bischof anerkannte Papst einen gewissen Zusammenhang mit der Reichskirche.

2. Dieser durch den Papst vermittelte Zusammenhang des Orients und Occidents erwies sich früh als ein loser und lokkerte sich immer mehr. Nicht nur die Kirchensprache war verschieden; nicht völlig gleich verlief auch die Entwicklung der Kirchensitte und die Ausbildung der Verfassung, ja trotz der Gleichheit der schliesslich durchgesetzten Formeln auch die Entwicklung des Dogmas [2]). Vornehmlich störte, dass der die Verbindung vermittelnde römische Bischof in der reduzierten Reichskirche neben dem Patriarchen von Konstantinopel die Stellung nicht finden konnte, die er beanspruchte. Schon ehe Rom dauernd dem Reiche verloren ging, kam es daher zu temporär bedingten Schismen zwischen Orient und Occident [3]) und zu gereizten Rangstreitigkeiten zwischen Rom und Konstantinopel: can. 28 von Chalcedon, der can. 3 von Konstantinopel nun wirklich zum Beschluss einer „ökumenischen" Synode machte, ward von Rom verworfen [4]), und 150 Jahre später bestritt Gregor d. Gr. dem Patriarchen von Konstantinopel den für ihn schon seit langer Zeit üblichen Titel eines — oder, wie Gregor meinte: „des" — *πατριάρχης οἰκουμενικός* [5]). Ja griechischerseits liess ein ökumenisches Konzil schon 692 auf eine Verurteilung abendländischer Kirchensitte sich ein; von den 102 canones dieser „synodus quinisexta" [6]) waren daher in Rom unannehmbar: can. 2, der 85 canones apostolorum anerkannte, während der Westen nur die ersten 50 gelten liess; can. 3, 6, 12 und 13, nach denen Subdiakonen, Diakonen und Priester zwar nicht heiraten, aber in kirchlich ehrlicher Ehe leben durften (vgl. § 18, 2b), während Rom seit Siricius [7]) bezw. Leo I. [8]) auch von diesen Klerikern forderte,

1) MANSI III, 560: Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ αὐτὴν εἶναι νέαν Ῥώμην. 2) Vgl. DG 45 3—7. 3) Vgl. DG 34 4; 39 1. 6. 4) MANSI VII, 370, 454. 5) Vgl. HGELZER, JprTh XIII, 1887 S. 549 ff. 6) MANSI XI, 935 ff. 7) JAFFÉ Nr. 255. 8) JAFFÉ Nr. 411.

was der Orient, die Sitte legalisierend, nur den Bischöfen zumutete — das ehelose Leben; can. 36, der can. 28 von Chalcedon erneuerte; can. 55, der das in Rom übliche Sonnabendfasten der Quadragesimalzeit verbot; can. 67, der Act 15 29 einschärfte, und can. 82, der Christus als Lamm darzustellen untersagte. Andrerseits begann im Occident, seit das karolingische Reich erstarkt war, die dogmatische Polemik: man verfocht die den Griechen fremde *processio spiritus a patre filioque* (vgl. oben § 10, 3) und bekämpfte die auf dem nicänischen Konzil von 787 rehabilitierte Bilderverehrung. — Die seit 754 angebahnte politische Trennung der Kirchengebiete vollendete sich mit der Kaiserkrönung Karls d. Gr. im Jahre 800.

3. Rom stand nun zwar auf Seiten der bilderfreundlichen Synode, widerstrebte auch der Einfügung des *filioque* in das sog. „Nicänische" Symbol (§ 10, 3). Dennoch genügten, als Nikolaus' I. gewaltiges Papstregiment (858—867) dem konstantinopolitanischen Patriarchen Photius nur die Wahl zwischen Unterwerfung und Widerstand liess, äussere Anlässe — die Personalfrage Ignatius-Photius und die Streitigkeiten um die Bulgarei —, um bald nach der *„pseudosynodus Photiana"* (879 u. 880) die gegenseitige Anathematisierung der beiden Kirchenhäupter herbeizuführen [1]). Das Sonnabendfasten (vgl. No.2), das halbe Fasten in der ersten Woche der Quadragesimalzeit, die Reservation der Firmelung der Getauften für die Bischöfe, die Cölibatsforderung und die „Fälschung" des Symbols durch das *filioque* — das waren der Enzyklika des Photius v. J. 866 [2]) nun Häresieen des Occidents geworden. Dennoch haben nach der abermaligen Absetzung des Photius (886) die Päpste noch längere Zeit in den Diptychen von Konstantinopel gestanden; das Schisma hat aufgehört. Aber die Kirchen gingen so sehr nebeneinander her, dass die abermalige Beseitigung der Commemoration des Papstes im ersten Viertel des 11. Jahrh. — vielleicht [3]) anlässlich der Reception des *filioque* auch in Rom im Jahre 1014 (§ 10, 3) — keine Tradition hinterliess. Zu einem Gegeneinander ward dies Nebeneinander, als 1053 der Plan eines politischen Bündnisses zwischen Leo IX. und dem byzantinischen Kaiser den Unmut des Patriarchen Michael Caerularius v. Konstantinopel weckte: Michael

---

1) Hefele IV² 485. 2) epp. I, 13, MSG 102 721 ff. 3) Vgl. Pichler I, 208 f.

und der bulgarische Patriarch Leo v. Achrida (vgl. § 24, 31) erneuerten und vermehrten nun in einem Briefe an Bischof Johann v. Trani[1]) die Anklagen des Photius. So endeten die Bündnisverhandlungen, den Wünschen des Kaisers entgegen, mit der gegenseitigen Exkommunikation der Kirchenhäupter und ihres Anhangs (1054). Der Tod des Kaisers (1054) und die Haltung des Volkes und der übrigen orientalischen Patriarchen gab dann in der Folge (vgl. No. 4) diesem Anathem kirchentrennende Bedeutung.

4. Unheilbar wurde diese Spaltung — sie war es nicht gleich[2]) —, nachdem das lateinische Kaisertum (1204—1261), für die Balkanhalbinsel eine Zeit lang gewaltsam sie beseitigend, die „Lateiner" und ihre Kirche im Orient im höchsten Masse verhasst gemacht hatte. Dennoch nötigte die Furcht vor dem Islam dem byzantinischen Kaisertum immer wieder Einigungsversuche auf. Die Verhandlungen in Lyon (1274), Barlaams Bemühungen in Avignon (1339) und das höchsteigne Nachgeben des Kaisers Johann V. Paläologus in Rom im Jahre 1369 kamen aber über einleitende Schritte nicht hinaus. Siebzig Jahre später (1439) brachte das Florentiner Konzil — z. T. dank den inzwischen im Orient wirksam gewordenen dogmatischen Einflüssen des Abendlandes — auf dem Papier eine Union zu stande. Doch die vom byzantinischen Kaiser unabhängigen Patriarchen des Orients verfluchten die Union (1443), und die Griechen des byzantinischen Reiches wurden, während in den östlichen Grenzgebieten Deutschlands die Union länger nachwirkte, im Jahre 1453 durch die Türken definitiv vom Papst befreit. — Das damals von dem Patriarchen Gennadius dem Sultan eingereichte Bekenntnis, „Γενναδίου ὁμολογία", steht bei Kimmel und bei Μεσολωρας unter den Symbolen der griechischen Kirche[3]); der gedruckte Schluss desselben[4]) ist aber ebenso unecht wie der von einem latinisierenden Griechen herrührende Dialog des „Gennadius" περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας[5]).

§ 24. Das Gebiet der orthodoxen Kirche und ihre gegenwärtige Organisation.

1. Die türkische Herrschaft hat der griechischen Kirche der Balkanhalbinsel, die übrigens 1453 schon seit Jahrhunderten eine

1) Acta p. 56—60. 2) Pichler I, 278. 3) Kimmel S. 11—23; Μεσολωρας S. 73—77. 4) c. 13—20. 5) lat. bei Kimmel p. 1—10; vgl. Gass S. 34 ff.

Majorität gräzisierter und nicht gräzisierter Slaven in sich fasste, ihre konfessionelle Sonderstellung festzuhalten gestattet, ja ermöglicht. Auch in Kleinasien, wo die byzantinische Herrschaft schon ca. 1350 ganz der des Islam gewichen war, waren der griechischen Kirche und dem konstantinopolitanischen Patriarchat Anhänger geblieben. Ja selbst in den schon seit dem 7. Jahrh. vom Islam beherrschten Patriarchaten von Alexandria, Antiochia und Jerusalem waren nicht alle orthodoxen („melchitischen") Christen verschwunden. Dennoch wäre die griechische Kirche ihrem Umfange nach auf die Stufe der orientalischen Kirchenreste gesunken, hätte sie nicht seit 988 die Russen gewonnen. Zwar sind die Russen dem Patriarchat von Konstantinopel, dem ihr Metropolit, der Metropolit von Kiew — später Moskau —[1]), anfangs unterstand, wieder entzogen, als sie 1589 in Moskau ein eignes Patriarchat erhielten. Doch dankt die „orthodoxe" Kirche noch heute ihre Weltstellung — mehr als ein Sechstel aller Christen, ca. 100 Millionen, gehören ihr an — dem Umstande, dass sie auch die Kirche des Zarenreiches ist.

2. Eine irgendwie verfassungsmässige Einheit hat die „orthodoxe" Kirche freilich nicht. Es gehören zu ihr alle Christen, die im Gegensatz zu den nach altkirchlicher Anschauung „häretischen" Kirchengemeinschaften des Ostens (§§ 19—22), im Gegensatz auch zu Rom und seinen Primats-Ansprüchen (§ 23) und unberührt von protestantischen Einflüssen (vgl. § 25) direkt oder vermittelt das Erbe der orthodoxen Kirche des oströmischen Reiches festhalten und in dem hierauf begründeten Adelsbewusstsein trotz völliger oder (vgl. No. 4) fast völliger kirchenpolitischer Zusammenhangslosigkeit und trotz nationaler Verschiedenheiten, ja z. T. nationaler Antipathieen, der einen katholischen und orthodoxen Kirche anzugehören sich bewusst sind.

3. Zur Zeit sind es mindestens (vgl. d) 14 administrativ selbständige Kirchenkörper, die in diesem Sinne zusammengehören:

a) Das Patriarchat von Konstantinopel. Es umfasst von den nominell seit 1839, faktisch seit 1856 den Moslim vor dem Gesetze gleichgestellten Christen der Türkei α) die griechisch-orthodoxen Christen der europäischen und des grössten Teils (vgl. c—e) der asiatischen Türkei, ca. 3 Millionen[2]), β) die orthodoxen

1) Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 139 ff. 2) Kattenbusch, Konfessionskunde I, 158 Anm. 2 u. 3.

Albanesen, ca. 300 000[1]) und einen Teil (vgl. l) der direkter türkischer Herrschaft unterstellt gebliebenen orthodoxen Slaven der Balkanhalbinsel, γ) die 571 250[2]) serbisch redenden orthodoxen Christen der seit 1878 von Oesterreich-Ungarn besetzten türkischen Provinz Bosnien und Herzegowina, deren Verbindung mit dem „ökumenischen" Patriarchen schwerlich mehr als ein Pietätszusammenhang sein wird. — An der Spitze steht der jetzt auf Lebenszeit von Klerus und Volk gewählte und danach von der Pforte „ernannte" ökumenische Patriarch. Er wird durch eine „Synode", die aus 12 auf zwei Jahre von ihren Kollegen gewählten Metropoliten gebildet wird, und durch das aus 4 Bischöfen und 8 Laien bestehende μικτὸν συμβούλιον unterstützt und in seiner Macht beschränkt.

b) Das politisch unter ägyptischer Oberhoheit stehende griechisch-orthodoxe Patriarchat Alexandria — eine Kirche lediglich glorreicher Traditionen. Denn der jetzt in Alexandria oder Kairo residierende πάπας καὶ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας[3]), der κριτὴς τῆς οἰκουμένης[4]) hat nur noch ca. 8000 Seelen unter sich[5]).

c) Das griechisch-orthodoxe Patriarchat Antiochia — auch nur ein Schatten einstiger Grösse. Denn der im türkischen Asien (in Syrien, Cilicien, Mesopotamien u. s. w.) zerstreuten Diözesanen des in Damaskus residierenden „Patriarchen von Antiochien" sind nicht 100 000[6]).

d) Das gleichfalls griechisch-orthodoxe Patriarchat Jerusalem — ca. 15 000 Seelen, die dem teils in Konstantinopel, teils in Jerusalem residierenden „Patriarchen der hl. Stadt Jerusalem und des ganzen gelobten Landes" unterstehen[7]). Ob in diese 15 000 Seelen das Erzbistum Sinai eingerechnet ist, weiss ich nicht. Geschichtlich gehört es zum Patriarchat Jerusalem, noch 1855 rechnete man es in Konstantinopel dorthin, obwohl es in Russland schon 1851 als autokephal galt[8]).

e) Das trotz aller Gegenbemühungen des Patriarchen von Antiochien schon seit 431 autokephale Erzbistum Cypern — das besterhaltene Stück der alten griechischen Kirche des Orients: unter den 209 291 Einwohnern der seit 1878 von den Engländern

---

1) Kattenbusch I, 184 Anm. 2) Brockhaus III, 340. 3) Kattenbusch I, 115 Anm. 1. 4) Vgl. ThLz 1891 col. 227. 5) Kattenbusch I, 171. 6) Vgl. Silbernagl S. 22 mit der Angabe oben unter e. 7) Silbernagl S. 23. 8) Ῥαλλῆς (vgl. bei § 26) V, 29.

verwalteten türkischen Insel waren noch 1891 etwa 150 000 griechisch-orthodoxe Christen[1]).

f—o) Folgende z. T. erst in neuerer Zeit vom Patriarchat von Konstantinopel unabhängig gewordene Kirchen:

f) Die seit 1833 selbständig gewordene Kirche des Königreichs Griechenland, — einschliesslich der griechischen Unterthanen im Auslande, etwas über 2 Millionen[2]). Die oberste kirchliche Behörde ist die aus vier, alljährlich wechselnden Bischöfen und dem Metropoliten von Athen, als ihrem Vorsitzenden, bestehende Synode.

g) Die seit 1589 (vgl. No. 1) vom ökumenischen Patriarchen unabhängige russisch-orthodoxe Kirche: ca. 85 Millionen[3]). Sie wird regiert von dem unter dem Zaren stehenden und von ihm zusammengesetzten „allerheiligsten dirigierenden Synod", durch welchen Peter d. Gr. 1721 das 1700 von ihm aufgehobene Patriarchat ersetzte. Zu den 8—11 geistlichen Mitgliedern dieses Synods gehören ex usu stets die vier ersten Metropoliten des Reiches, d. h. die Metropoliten von Petersburg, Kiew und Moskau und der Exarch von Georgien (vgl. § 20, 3), die Hauptperson aber ist der zu den weltlichen Mitgliedern des Synods zählende „Oberprocureur"; er vertritt im Synod den Zaren.

h) Die serbisch-orthodoxe Kirche des seit dem Verfall des alten, im 14. Jahrh. blühenden serbischen Nationalreiches bis zum endenden 17. Jahrh. unter der Verwaltung des Wladika, d. i. des Bischofs von Cettinje, nominell von der Türkei abhängigen, dann selbständigen und 1852 von dem damaligen Wladika, dem Onkel des jetzt regierenden Fürsten, in ein erbliches Fürstentum verwandelten Montenegro: ca. 220 000 Seelen[4]). Ihr geistliches Haupt, der Bischof (Metropolit) von Cettinje, wird seit dem Eingehen des aus der Glanzzeit des alten Serbenreiches stammenden Patriarchats von Ipek, d. h. seit 1765, in Petersburg geweiht.

i) Die gleichsprachige, 2 281 000 Seelen zählende[5]) Kirche des seit 1831 unter türkischer Suzeränität autonomen und seit

1) Brockhaus IV, 653. 2) Hübner-Juraschek S. 21 zählt in Griechenland selbst 1 922 000 orthodoxe Christen. 3) Nach den Angaben bei Hübner-Juraschek S. 38, die auf der Volkszählung von 1897 beruhen, rechne ich 84 943 622 orthodoxe Christen im russischen Reiche heraus. Die offizielle Statistik selbst zählt, wie ich aus einer gütigen privaten Mitteilung ersehe, e i n s c h l i e s s l i c h der Jedinowerzen (vgl. § 35, 4) 87 384 000. 4) Brockhaus XI, 1013; nach Hübner-Juraschek S. 29 f. nur 199 415. 5) Hübner-Juraschek S. 40.

1878 als Fürstentum, dann (1882) als Königreich ganz unabhängigen, aber nur einen kleinen Teil des alten Serbien (vgl. h, m und o) umfassenden modernen Serbien. An ihrer Spitze steht der Metropolit von Belgrad mit seiner Synode.

k) Die rumänisch-orthodoxe Kirche, d. h. die Kirche des 1878 aus den unter türkischer Suzeränität stehenden „Donaufürstentümern Moldau und Wallachei" hervorgewachsenen unabhängigen [Fürstentums und seit 1881] Königreichs Rumänien: fast 5 1/2 Millionen Seelen[1]). Ihre Einheit repräsentiert eine von dem „Primas von Rumänien", dem Metropoliten von Bukarest, geleitete, auf breiter Basis[2]) sich aufbauende Synode.

l) Die bulgarisch-orthodoxe Kirche. Ihr Umfang greift hinaus über die Grenzen des 1878 geschaffenen, dem Sultan, als dem Suzerän, tributpflichtigen Fürstentums und über die Grenzen der seit 1885 an Bulgarien angeschlossenen türkischen Provinz Rumelien. Sie ist auch älter als das Fürstentum[3]). Die einst in den Zeiten des alten, im 10. Jahrh. blühenden bulgarischen Reiches unter einem eignen Patriarchen, der in Preslaw, dann in Achrida in Albanien, dann in Tirnowa seinen Sitz hatte, vom Patriarchen von Konstantinopel ganz und später noch lange (bis 1767) halb unabhängigen Bulgaren erlangten als Schutz gegen die Gräzisierungspolitik des ökumenischen Patriarchen schon 1870 vom Sultan die Begründung eines „Bulgarischen Exarchats". Der Patriarch hat dafür mit einer griechischen Synode zu Konstantinopel die Bulgaren für Häretiker erklärt und betrachtet sie noch heute als irrende Schafe seiner Herde. Doch das politische Autonomwerden Bulgariens hat die Selbständigkeit der Kirche besiegelt; ja der Sultan hat dem bulgarischen Exarchat noch 1890 weitere sprachverwandte Exarchien in Macedonien und Albanien (auch Achrida) zugewiesen. Der in Konstantinopel residierende Exarch, dem eine „Synode" von vier Metropoliten zur Seite steht, hat demnach nicht nur die 2 326 250 Bulgaren im Fürstentum und in Rumelien[4]) unter sich: man wird die bulgarisch-orthodoxen Christen auf reichlich 2 1/2 Millionen veranschlagen dürfen[5]).

---

1) Hübner-Juraschek S. 36. 2) Vgl. PhMeyer, ThLz 1891 Sp. 234. 3) Vgl. FKattenbusch, Das bulgarische Schisma ChW X, 1896 S. 438—445, und den Bericht über ein anonymes serbisches Buch „Wie das bulgarische Exarchat geworden ist" IThZ VI, 1898 S. 193f. 4) Brockhaus III, 719. 5) Hübner-Juraschek S. 6: 2606000.

m—o) Die von Angehörigen der verschiedenen in g—k genannten Nationen gebildeten „orthodoxen" Kirchenprovinzen in Oesterreich-Ungarn, etwa 3 1/3 Millionen Seelen[1]), nämlich:

m) die serbische Kirchenprovinz der ungarischen Monarchie, d. i. das in Anlehnung an eine 1690 von Ipek aus (vgl. h) erfolgte Gründung 1810 neu ins Leben gerufene Patriarchat Karlowitz,

n) die romanische (rumänische) Kirchenprovinz für Ungarn und Siebenbürgen, deren Metropolit in Hermannstadt seinen Sitz hat,

o) die cisleithanische Kirchenprovinz für Bukowina und Dalmatien, welche Rumänen, Ruthenen (Kleinrussen) und [in Dalmatien] Serbokroaten in sich fasst und in dem Metropoliten von Czernowitz in der Bukowina ihre Spitze hat[2]).

4. Nicht alle in No. 3 aufgezählten Kirchenkörper sind alles Zusammenhangs unter einander bar. Von den vier Patriarchen des türkischen Reiches ist der von Konstantinopel der Pforte gegenüber der Vertreter aller orthodoxen Christen der Türkei; die hellenische Kirche erhält das μύρον von Konstantinopel und gedenkt fürbittend der Patriarchen; der Metropolit von Cettinje wird in Petersburg geweiht u. s. w. Allein diese und ähnliche andre Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchenkörpern heben die Thatsache nicht auf, dass die „orthodoxe" Kirche der Gegenwart aus einer Reihe ganz oder wesentlich selbständiger Kirchen besteht. Selbst ein zusammenfassender Konfessionsname fehlt ihr. Die bei uns vulgäre Konfessionsbezeichnung „griechisch-katholisch" ist nicht Selbstbezeichnung und trifft, obwohl sie geschichtlich verständlich ist, gegenwärtig in ihrer deutschen Form nur für die in 3a—f genannten Kirchen, in ihrer griechischen Form („ἡ ἑλληνικὴ ἐκκλησία") nur für die Kirche von Hellas zu. Der von Kattenbusch und PhMeyer[3]) befürwortete Name: „orthodoxe anatolische Kirche" ist als Selbstbezeichnung in den unter 3a—f genannten Kirchen vielgebraucht und in andern Gebieten nicht beispiellos. Allein für die russische Kirche und die andern slavischen Nationalkirchen ist er nur vom Standpunkt des europäischen Westens aus zutreffend, auch m. W. nicht offiziell. — Die in No. 3 genannten Kirchen sind stolz darauf, Teile der alten ὀρθόδοξος καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία zu sein. Das allein

1) Hübner-Juraschek S. 32 ff.: 3313000. 2) Vgl. ThLz 1897, Sp. 219. 3) ThLz 1891 Sp. 231.

besagt die allgemeine Selbstbezeichnung. Da nun bei dieser Selbstbezeichnung der Nachdruck auf dem ὀρθόδοξος liegt, so empfiehlt sich dies als bequeme Konfessionsbezeichnung namentlich deshalb, weil es mit den nationalen Sondernamen leicht verbunden werden kann: griechisch-orthodox, russisch-orthodox, serbisch-orthodox u. s. w.

§ 25. Die „orthodoxe" Kirche und der Protestantismus.

Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana confessione inter se miserunt. Wittenberg 1584. — JWenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei. Berlin 1839. — APichler, Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrh., oder: Der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit. München 1862. — APichler, Trennung s. § 23. — WGass, Lukaris (RE[2] IX, 5—11). — FLoofs, Die Ursprache der confessio orthodoxa (StKr 1898 S. 165—171).

1. Während die deutsche Reformation in ihrer Opposition zum Papsttum früh von der „griechischen" Kirche Notiz nahm[1]), ist umgekehrt dort — abgesehen von dem gescheiterten Reformationsversuch des in Deutschland gereisten Fürsten Jacobus Heraclides von Samos und Paros (1561—† 1563) — die Reformation zunächst unbeachtet geblieben. Ein durch griechischen Besuch veranlasster Brief Melanchthons an den ökumenischen Patriarchen Joasaph II d. d. 25. Sept. 1559[2]) ward nicht beantwortet. Und als in den Jahren 1576—81 zufällige persönliche Beziehungen die Tübinger Theologen in eine Korrespondenz mit dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel gebracht hatten[3]), hat diese Berührung der orthodoxen Kirche mit der Reformation nur gezeigt, dass der Patriarch den Protestantismus weder billigte noch verstand. Mesoloras druckt und bespricht[4]) die [drei] ἀποκρίσεις Ἱερεμίου τοῦ Β' πρὸς τοὺς διαμαρτυρομένους θεολόγους τῆς Τυβίγγης als das der Confessio Gennadii (§ 23, 4 a. E.) anzureihende δεύτερον συμβολικὸν βιβλίον seiner Kirche.

2. Eine zweite, ernstlichere Berührung der orthodoxen Kirche mit dem Protestantismus, die durch Cyrillus Lukaris herbeigeführte, hat statt der beabsichtigten Erneuerung der orthodoxen

1) Luther disp. Lips. WA II, 272, 277 u. ö.; Luther an Spalatin 20. Juli 1519, Enders II, 83; Apol. 232 4; Art. Smalcald. 307 4. 2) CR IX, 921 f. 3) Vgl. die Acta. 4) S. 78—264.

Kirche eine Verfestigung ihrer ältern Tradition zur Folge gehabt. Cyrillus Lukaris, 1572 auf Kreta geboren, war schon als Jüngling (1595—99) auf Reisen, in Polen, in Wittenberg und in Genf, von protestantischen Einflüssen berührt und in Bildungsdrang und Hass gegen Rom durch sie bestärkt worden. Als Patriarch von Alexandrien (1602—21) kam er durch Studien und brieflichen Verkehr mit hervorragenden, zumeist reformierten Protestanten immer weiter in evangelischer Erkenntnis. Doch stand er allein. Selbst sein erklärtester Günstling Metrophanes Kritopulos († ca. 1640), den er von 1616—24 in Oxford studieren liess, blieb gut-orthodoxer Grieche. Das zeigt die bei Kimmel und bei Mesoloras [1]) unter den Symbolen der orthodoxen Kirche figurierende Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, die 1625 in Helmstedt von Metrophanes als Manuskript für die dortigen Theologen Calixt, Hornejus und Conring aufgesetzt ist und 1661 von Hornejus jun. mit einer Vorrede Conrings publiziert wurde. Cyrill aber blieb auf dem von ihm eingeschlagenen Wege: auf den Stuhl des ökumenischen Patriarchen erhoben (1621), umgarnt von den Jesuiten und ihren Λατινόφρονες, beargwöhnt vom Sultan, gehalten mehr durch die Freundschaft der evangelischen Gesandten bei der Pforte als von seinen wankelmütigen Kirchengenossen, achtete er dennoch die Zeit für gekommen, im Bunde mit dem Calvinismus eine Erneuerung seiner Kirche von innen heraus vorzubereiten. So erschien denn eine im Auslande, zunächst 1629 lateinisch (in Holland?), dann 1633 griechisch und lateinisch in Genf gedruckte Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως [2]), in welcher Κύριλλος, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, τοῖς ἐρωτῶσι καὶ πυνθανομένοις περὶ τῆς πίστεως καὶ θρησκείας τῶν Γραικῶν ἤτοι τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας in 13 bekennenden Kapiteln und 4 angehängten ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις im wesentlichen calvinistische Antworten gab. Allein dies Bekenntnis, das gewaltiges Aufsehen machte — zumal im Occident, wo die Jesuiten es weidlich ausnutzten —, verschlimmerte nur die Lage des Patriarchen: politisch verdächtigt, ist er 1638 auf Befehl des Sultans erdrosselt worden.

3. Cyrill „ἀπέθανεν ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς ἐκκλησίας“ [3]); 1648 ist ihm ein kirchliches Ehrenbegräbnis veranstaltet, und gegenwärtig gilt bei den Griechen, Russen u. s. w. seine ὁμολογία allgemein als

1) Kimmel, append. S. 1—123; Mesoloras S. 265—361. 2) Bei Kimmel p. 24—44. 3) Dositheus v. Jerusalem, ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bukarest 1715, ThLz 1891 Sp. 229.

ein jesuitisches Falsifikat. So fremd war Cyrills Calvinisieren dem Denken seiner Kirchengenossen! Auch ausdrückliche Verurteilungen — Verurteilungen, die zunächst die Abfassung der ὁμολογία durch Cyrill voraussetzten, — haben nicht gefehlt. Schon 1638 hat eine von dem neuen Patriarchen, Cyrillus Contari († 1639), geleitete Synode in Konstantinopel, der auch Metrophanes Kritopulos als Patriarch von Alexandrien anwohnte und zustimmte, dem Cyrillus Lukaris wegen verschiedener, von der Synode überdies fanatisch entstellter Behauptungen der ὁμολογία ein zwölffaches Anathem nachgesandt. Eine kleinere, unter dem nächsten Patriarchen, Parthenius, gehaltene zweite Synode zu Konstantinopel, an der auch Petrus Mogilas, der Metropolit von Kiew, teilnahm (vgl. No. 4b), hat dann 1642 unter Schonung der Person des Cyrillus gegen die „unter seinem Namen gehende" ὁμολογία eine *epistula synodica* erlassen[1]), die bald nachher zu Jassy in der Moldau von Vertretern des Patriarchen und russischen Deputierten auch dem Fürsten der Moldau zur Annahme empfohlen wurde. Noch 1672 hielt im Gegensatz zu erneuter, französisch-reformierter Verwertung des Cyrillischen Bekenntnisses Patriarch Dositheus v. Jerusalem eine synodale Erklärung gegen die von ihm, wie es scheint[2]), für cyrillisch gehaltene ὁμολογία für nötig: eine von ihm versammelte Jerusalemer Synode erliess eine das Dekret der ersten Synode zu Konstantinopel und die Dokumente der zweiten Synode von Konstantinopel-Jassy (1642), sowie ein der ὁμολογία entgegengesetztes Bekenntnis des Dositheus[3]) in sich fassende Denkschrift[4]), in welcher der Verfasser der ὁμολογία — Cyrill nur hypothetice[5]) — anathematisiert wird, die Protestanten als die *αἱρετικῶν κορυφαιότατοι*[6]) gebrandmarkt werden. Auch eine wenig früher, im gleichen Jahre 1672, zu Konstantinopel gehaltene Synode hat ein faktisch noch durch den Gegensatz zum Protestantismus bedingtes Lehrdekret erlassen[7]).

4a. Die in No. 2 und 3 erwähnten Ereignisse auf griechisch-orthodoxem Gebiet verflechten sich in eigentümlicher Weise mit der Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche[8]). Kiew, die alte

1) Kimmel S. 408—417. 2) Vgl. ThLz 1891 Sp. 229. 3) Kimmel S. 425—474. 4) Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας ἢ ἀπολογία καὶ ἔλεγχος πρὸς τοὺς διασύροντας τὴν ἀνατολικὴν ἐκκλησίαν αἱρετικῶς φρονεῖν . . . ὡς κακοφρονοῦσι οὗτοι αὐτοὶ οἱ Καλουῖνοι, Kimmel S. 325—488. 5) Vgl. Kimmel S. 421—423. 6) S. 330. 7) Kimmel, append. S. 214—227. 8) Vgl. Pichler, Trennung II, 46—119.

Metropole Russlands, war seit 1320 mit weiten Gebieten Südwestrusslands dem Grossfürstentum Litauen einverleibt worden, dieses aber war 1386 mit Polen verbunden, ja seit der Lubliner Union von 1569 in Polen aufgegangen. Der „Metropolit von ganz Russland“ residierte, den Titel eines Metropoliten von Kiew beibehaltend, seit 1329 in Moskau; dort erfolgte 1589 seine Erhebung zum Patriarchen. Das Russland entrissene, litauisch gewordene Gebiet hatte seitdem in kirchlicher Hinsicht eine bunte Geschichte gehabt. Der ökumenische Patriarch hatte für das Weiterbestehen eines orthodoxen Metropoliten in Kiew gesorgt, die Vereinigung mit dem katholischen Polen hielt römische Unionsversuche lebendig. Der Florentiner Union, die Russland ablehnte, hatte der damalige Metropolit Isidor von Kiew sich angeschlossen; sie dauerte hier, wenn auch gegen eine orthodoxe Opposition, bis in die Anfänge des 16. Jahrhunders. Das 16. Jahrh. gestaltete die Verhältnisse vollends bunt. Protestantismus und Jesuitismus wurden in Polen heimisch, wirkten hinein auch ins polnische Russland. Als dann nach dem Tode des fast evangelisch gesinnten Königs Sigismund August († 1572) Polen Wahlkönigtum wurde und mit der dritten Wahl, der Wahl Sigismunds III. (1587 bis 1632), an die katholische Wasa-Linie kam, erhielten die Jesuiten Oberwasser: 1596 ward auf einer Synode zu Brest eine neue Union mit den Orthodoxen in Polnisch-Russland zu stande gebracht, und in den Wirren, welche das Aussterben des Hauses Rurik in Russland (1598) zur Folge hatte, dehnten römische Unionsversuche und polnische Eroberungsgelüste sich bis dorthin aus. Die Feindschaft des protestantischen Schweden gegen Polen, der gleiche Gegensatz der Protestanten und der Russisch-Orthodoxen Polens gegen die Jesuiten näherte mannigfach Orthodoxe und Protestanten. — In Russland begann die Wiederherstellung der Ordnung mit der Thronbesteigung des ersten Romanow, Michael (1613—45): Theophanes v. Jerusalem, der 1619 in Moskau weilte, weihte für den vakanten Patriarchenstuhl einen eifrig anti-unionistischen Inhaber. Derselbe Theophanes hat dann, von den unionsfeindlichen Kosaken gerufen, ohne Erlaubnis des polnischen Königs einen orthodoxen Metropoliten von Kiew und sechs orthodoxe Bischöfe für das polnisch-russische Gebiet konsekriert. Nur unter Lebensgefahr konnten diese ihres Amtes walten. Aber diese kirchliche Aktion der Kosaken war das Vorspiel ihres politischen Abfalls von Polen (1654), der nach dem durch ihn ein-

geleiteten russisch-polnischen Kriege mit andern Gebieten des östlichen Polen auch Kiew nach mehr als 200 jähriger Trennung wieder mit Russland vereinte.

4b. Unter diesen Umständen konnte das Protestantisieren des ökumenischen Patriarchen Cyrillus Lukaris kaum irgendwo für orthodoxes Denken störender sein als in Kiew. Nicht durch Cyrillus Lukaris, sondern abermals durch Theophanes v. Jerusalem war hier für den inzwischen verjagten Metropoliten im Jahre 1633 [1]) Petrus Mogilas († 1647) als Metropolit bestellt, ein gebildeter, überaus rühriger Mann. Der Zustand seiner Herde — er fand sie „durchsäuert von Neuerungen Irrgläubiger" — liess diesen eine geistige Gegenwirkung wünschen. Diesem Zwecke sollte auch eine positive Darstellung des orthodoxen Glaubens dienen, die er, ursprünglich lateinisch [2]), ausarbeitete, bezw., wenn die Tradition [3]) richtig ist, ausarbeiten liess. Mit seinen drei, gleichfalls von Theophanes bestellten Bischöfen prüfte er dann den ersten Entwurf; eine Metropolitansynode zu Kiew im Jahre 1640 [4]) billigte ihn und beschloss, die so entstandene *Expositio fidei Russorum* dem jetzt orthodoxen Inhaber des ökumenischen Patriarchenstuhles zu unterbreiten. Petrus Mogilas selbst war 1642 in Konstantinopel (vgl. No. 3), und noch in demselben Jahre legten in Jassy (vgl. No. 3) russische Gesandte Bevollmächtigten des Patriarchen die Schrift vor. Hier ward sie ins Vulgärgriechisch übersetzt [5]) und durchgesehen, dann dem ökumenischen Patriarchen Parthenius zugeschickt und von diesem und den drei andern griechischen Patriarchen ausdrücklich approbiert. Die Schrift — eine aus drei Teilen, *de fide, spe et caritate,* bestehende Unterrichtsschrift, ein Katechismus, der ein Muster für alle spätern orthodoxen Katechismen geworden ist, — war ihrer Verständlichkeit wegen für praktischen Gebrauch sehr geeignet. In Kiew ward sie [6]) schon 1645 polnisch und russisch publiziert. Auf griechisch-orthodoxem Gebiet hat sie erst seit 1662 Verbreitung gefunden, nachdem ein vornehmer griechischer Bewunderer derselben sie auf seine Kosten mit einer Vorrede des Patriarchen Nektarius v. Jerusalem griechisch und lateinisch unter dem Titel Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς παὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς zu Amsterdam 1662 hatte drucken und gratis in Kon-

1) Pichler II, 112. 2) Vgl. Loofs, StKr 1898 S. 165 ff. 3) Bei Kimmel p. LIII. 4) Kimmel p. LII. 5) Loofs S. 166. 6) In verkürzter Gestalt? Kimmel p. LIII.

stantinopel hatte verteilen lassen[1]). Nun ward diese *Confessio orthodoxa* auch von der griechischen Orthodoxie apologetisch verwendet: die Jerusalemer Synode von 1672 (vgl. No. 3) verwies auf sie, und der ökumenische Patriarch selbst veranlasste gleichzeitig eine neue Ausgabe derselben.

5. Neuerdings (1836—40) haben gutgemeinte, aber unvorsichtige und unangebrachte amerikanische [und englische] Evangelisationsbestrebungen in Konstantinopel, Athen, Smyrna und andern Orten abermals scharfe Erklärungen des ökumenischen Patriarchen gegen den Protestantismus hervorgerufen[2]). Doch ist seitdem in der griechisch-orthodoxen Kirche die Stimmung gegenüber dem Protestantismus bereits wieder wohlwollender geworden. Man hat, von jenen Evangelisationsversuchen abgesehen, seit den Tagen des Cyrillus Lukaris auf dem Gebiet der orthodoxen Kirche kaum je ernstliche Veranlassung gehabt, sich vor dem Protestantismus zu fürchten. Daher ist Kampfesstimmung ihm gegenüber selten hervorgetreten. Wenn die russisch-orthodoxe Kirche gegenüber den Protestanten der Ostseeprovinzen an Stelle der Toleranz gegenwärtig barbarische Intoleranz walten lässt, so ist dies primär national bedingt.

Kapitel II.

Der konfessionelle Charakter der orthodoxen Kirche im Allgemeinen.

§ 26. Die Normen, welche die orthodoxe Kirche für sich anerkennt, und die Quellen, aus denen sie erkannt werden kann.

PhStrahl, Das gelehrte Russland. Leipzig 1828. — ΓΑΡαλλης und ΜΠοτλης, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων, 6 Bde. Athen 1852—59. — ΚΝΣαθας Νεοελληνικὴ φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντίνης αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453—1821). Athen 1868. — CWEHeimbach, Griech.-röm. Recht im Mittelalter und in der Neuzeit (EG I Bd. 86, 191—471 u. Bd. 87, 1—106) 1868—69. — ΑΚΔημητρακοπουλος, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν. Leipzig 1872. — Philaret, Geschichte der Kirche Russlands übersetzt von Blumenthal, 2 Bde. Frankfurt 1872. — WGass, Zur Symbolik der griechischen Kirche (ZKG III, 329—357).

1) Text bei Kimmel S. 45—324. 2) Wenger S. 49—89 u. 113—156.

1. Kimmel hat als *Libri symbolici ecclesiae orientalis* folgende in §§ 23 und 25 gelegentlich erwähnte Dokumente aus der Geschichte der orthodoxen Kirche seit 1453 zusammengestellt: a) als *Gennadii Confessio I* den oben § 23,4 als unecht gekennzeichneten Dialog[1]; b) als *Gennadii Confessio II* das ebendaselbst erwähnte, von cap. 13 ab unechte Bekenntnis[2]; c) die *Confessio Cyrilli* (vgl. § 25, 2)[3]; d) die *Confessio orthodoxa* des Petrus Mogilas (vgl. § 25,4b)[4]; e) die Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας der synodus Hierosolymitana von 1672 (vgl. S. 120 Anm. 4)[5]; f) die *Confessio* des Metrophanes Kritopulos (vgl. § 25, 2)[6]; g) das Lehrdekret der *synodus Constantinopolitana* von 1672 (vgl. § 25,3 a. E.)[7]. Dass die unechte Gennadii Confessio I (a) und die censurierte Confessio Cyrilli (c) solche Beurteilung keinesfalls vertragen, bedarf keines Beweises. Die übrigen Stücke der Kimmelschen Sammlung hat nebst den ἀποκρίσεις Ἱερεμίου (vgl. § 25,1) auch der Grieche Mesoloras als βιβλία συμβολικά seiner Kirche gelten lassen[8]. Dennoch ist diese Beurteilung mindestens irreführend. Symbol in dem modern-technischen Sinne (§§ 13,1 u. 14,5) ist keines dieser Stücke. Bei Mesoloras selbst scheint durch die pseudowissenschaftliche Uebermalung die genuin griechische Anschauung durch, wenn er das Nicaeno-Constantinopolitanum als das μόνον ἐπίσημον σύμβολον τῆς πίστεως ἡμῶν[9]) und als die πρώτη καὶ κυριωτάτη ὁμολογία τῆς ἡμετέρας ἐκκλησίας bezeichnet[10]. Die orthodoxe Kirche hat nur ein Symbol: das Nicaeno-Constantinopolitanum. Aber dies Symbol ist nicht nur „Lehrnorm"; es ist τὸ σύμβολον πίστεως in einem an den altkirchlichen Sprachgebrauch (vgl. § 1, 5) erinnernden Sinne: das Wahrzeichen der Orthodoxie, Parole für den Katechumenen-Unterricht und „allerheiligstes" Kultusstück.

2a. Der Lehrnormen oder richtiger — denn das orthodoxe Christentum ist nicht nur Lehre — der religiösen Normen kennt die orthodoxe Kirche aber mehr. Das Christentum ist ihr θρησκεία ἀποκαλυφθεῖσα. Primär ist daher die Offenbarung die Norm. Gott hat sie gegeben durch „Apostel und Propheten" (Eph. 2 20). Letztere haben im AT., erstere im NT. und in der παράδοσις die Offenbarung weitergegeben. Schrift und Ueberlieferung also sind die Normen. Ueber den Umfang der ersteren schwanken die alt-

1) S. 1—10. 2) S. 11—23. 3) S. 24—44. 4) S. 45—324. 5) S. 325—488. 6) append. S. 1—213. 7) append. S. 214—227. 8) S. 66. 9) S. 65. 10) S. 38.

kirchlichen Autoritäten der orthodoxen Kirche, d. h. die von can. 2 der Quinisexta[1]) anerkannten Kanonsverzeichnisse. Die dem hebräischen Kanon fremden Bücher der LXX, die „Apokryphen" der Lutherschen Bibel, werden hier teils ganz oder der Mehrzahl nach ignoriert, teils mit in den Kanon eingerechnet, teils — so von Athanasius[2]), der die meisten derselben nach AT. und NT. zugleich mit dem „Hirten" des Hermas und der Διδαχή aufführt, — als ἀναγινωσκόμενα neben den κανονιζόμενα gewertet; im NT. wird die Apokalypse häufiger ausgelassen als mitgezählt. Allein dies Schwanken ist schon im Mittelalter immer mehr faktischer Anerkennung des Kanons der LXX und der Apokalypse gewichen, und dem Cyrillus Lukaris ist die Scheidung der alttestamentlichen Apokryphen vom Kanon[3]) 1642 in Konstantinopel-Jassy und 1672 in Jerusalem und Konstantinopel als Unrecht vorgeworfen[4]). Dass Metrophanes[5]) das Urteil des Athanasius festhielt, war freilich nicht nur Entgegenkommen gegen die Protestanten. Denn während die Apokalypse, die auch Cyrillus Lukaris nicht verwarf, auf orthodoxem Gebiet allgemein als kanonisch gilt, ist inbezug auf die Apokryphen noch heute die Meinung des Athanasius möglich. In den Bibeln stehen die betreffenden Bücher allgemein, und auf griechisch-orthodoxem Gebiet gilt die LXX als „kanonische Uebersetzung"[6]), als „zweiter Urtext"[7]); aber während auf griechisch-orthodoxem Gebiet die Gleichstellung der Apokryphen mit den kanonischen Büchern das Gewöhnliche ist, wertet sie der offizielle russische Katechismus[8]) nur wie Athanasius.

2b. Die apostolische „Ueberlieferung" — παράδοσις ἄγραφος im Unterschied von der παράδοσις in der hl. Schrift — lebt noch heute als φωνὴ ζῶσα in der Kirche, gleichwie sie älter ist als die Schrift[9]). Die Kirche ist die Hüterin dieser Ueberlieferung (I Tim 3 15), und sie ist verpflichtet, neben dem Kanon zum Zweck rechten Verständnisses desselben die παράδοσις zu beachten. Doch ist diese in der Kirche lebende Tradition den orthodoxen Christen nicht etwa nur ein Ehrentitel für das gegenwärtig Gewordene: die 7 ökumenischen Synoden, d. h. die Synoden zu Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon

1) Rhalles II, 308f. 2) ep. festalis 39 bei Rhalles IV, 78ff. 3) conf. p. 42. 4) Kimmel S. 415, 467 u. append. 225. 5) conf. 105f. 6) Wenger S. 248. 7) Gregor XVI v. Konstantinopel 1836, Wenger S. 146. 8) Philaret II, 302. 9) Philaret II, 298f.

451, Konstantinopel 553, Konstantinopel 680 (einschliesslich der Quinisexta von 692) und das zweite Konzil von Nicäa 787, haben in ihren Lehrbestimmungen und in ihren auch Verfassung, Kultus und Kirchensitte berücksichtigenden Kanones die apostolische Tradition fixiert. Sie haben zugleich teils durch ausdrückliche Berufungen auf die orthodoxen Väter, teils durch Zurückweisung heterodoxer Schriftsteller den Kreis der ἅγιοι πατέρες abgegrenzt, deren Schriften als Zeugen der rechten Ueberlieferung gelten können; sie haben einer Reihe von Partikularsynoden (σύνοδοι τοπικαί) mit ihrer Anerkennung ihre Autorität mitgeteilt. — Die Einzelaufführung dieser klassischen Zeugen der Tradition, die can. 2 der Quinisexta von 692 giebt[1]) — auch die Synode von Karthago im Jahre 419, der das „Corpus canonum ecclesiae africanae"[2]) entstammt, ist unter ihnen[3]) — schliesst sich an damals schon vorhandene Sammlungen des Kirchenrechts an. Schon aus dem 6. Jahrh. ist eine systematische Sammlung dieses Stoffes, die neben den Kanones, doch von ihnen gesondert, auch kaiserliche Kirchengesetze berücksichtigt, ein sog. Nomokanon, erhalten[4]). Durch die Kanones der spätern ökumenischen Synoden von 692 und 787 ergänzt und im 9. Jahrh. — durch Photius? — überarbeitet, hat dieser Nomokanon, zu dem als andrer Teil ein σύνταγμα der verwerteten Kanones gehört, als eine [erweiterte] Zusammenstellung des von can. 2 der Quinisexta anerkannten normativen Materials in der orthodoxen Kirche stets hohen Ansehens sich erfreut. Er ist, obwohl er mehr ist als nur kirchenrechtliche Sammlung, die Grundlage des orthodoxen Kirchenrechts geworden und ist als solche mannigfach kommentiert worden, vornehmlich von Zonaras, Aristenus und Balsamon im 12. Jahrhundert. Eine alphabetische Anordnung des Stoffes gab 1335 das Σύνταγμα des Matthäus Blastares. Neuere Zusammenstellungen bieten das seit seinem ersten Erscheinen oft aufgelegte Πηδάλιον des Athosmönchs Nikodemos, das alte und neue Erklärungen aufgenommen hat, sich aber auf die normativen Quellen beschränkt[5]), und das nur die alten Kommentare, aber nicht nur im strengsten Sinne nor-

1) Rhalles II, 308—310. 2) Vgl. Hefele, Konziliengesch. 2 Aufl. II, 125 ff. 3) Vgl. DG 44 2. 4) KL² II, 1849 f. 5) Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Leipzig 1800; vgl. Ph Meyer, ZKG XI, 567 f.

mativen Stoff berücksichtigende Σύνταγμα von RHALLES und POTLES[1]).

2c. Die hl. Schrift samt den genannten Traditionsinstanzen und hie und da neben ihnen in unsichrer Geltung die Kanones der sog. „ersten und zweiten" Synode des Photius von 861 und 879[2]) — sie stehen bei RHALLES[3]) nach den ökumenischen Synoden, sind aber, streng genommen, nicht normativ, geschweige denn nach orthodoxer Anschauung Kanones ökumenischer Synoden, — das sind noch heute auf orthodoxem Gebiet die geltenden Normen. Auf Lehre, Verfassung, Kultus und Kirchensitte zugleich sich beziehend, bilden sie die breite gemeinsame Basis aller „orthodoxen" Kirchen.

3. Diese ihre aus den ersten acht Jahrhunderten stammende Basis ist der Stolz der orthodoxen Kirche. Sie will die alte Kirche sein. Und in vieler Hinsicht ist sie es auch. Ohne je einen Bruch mit der nächsten Vergangenheit erlebt zu haben, wie die protestantischen Kirchen, ohne eine so neuerungsreiche Entwicklung gehabt zu haben, wie der römische Katholizismus, setzt sie die Kirche des 8. Jahrh. fort. Ganz ohne Weiterentwicklung in Lehre, Verfassung, Kultus und Kirchensitte ist aber auch die orthodoxe Kirche nicht geblieben. Im strengsten Sinne normative Erklärungen über die Resultate dieser Weiterentwicklung kann man aber allerdings nicht aufweisen. Denn unfehlbare „ökumenische" Synoden kennt die orthodoxe Kirche nur in der Vergangenheit, und keine Partikularsynode an sich, kein Patriarch, kein synodaler Verwaltungskörper gilt ex dogmate als infallibel. Allein eben weil die orthodoxe Kirche die alte zu sein behauptet, ist sie an das, was seit Jahrhunderten in ihr geworden ist, gebunden. Ja mehr noch: was jetzt nach dem Urteil der gegenwärtigen, an sich freilich fallibeln Autoritäten legitim ist, darf daher als charakteristisch für das orthodoxe Christentum an-

1) 6 Bde. Athen 1852—59; I: Nomo-Kanon u. a., II: can. apost. u. can. syn. oecum., III: can. syn. topicarum, IV: canones patrum, V: ἀποφάσεις συνοδικαὶ καὶ διατάξεις τῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιεπισκόπων καὶ πατριαρχῶν, ἔτι δὲ νεαραὶ διατάξεις τῶν Βυζαντίνων αὐτοκρατόρων u. a., VI: σύνταγμα des Blastares. — Das Kirchenrecht des Patriarchats von Konstantinopel — nebst einer Uebersicht über die einzelnen Teile der orientalischen Kirche und ihr Selbständigwerden — bietet Μελέτιος Σακελλαρόπουλος, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Athen (u. Leipzig) 1898.
2) HEFELE IV, 241 ff. u. 478 ff. 3) II, 647—712.

gesehen werden. Denn aus der Geschichte, speziell der Geschichte des Cyrillus Lukaris und aus ihrer Beurteilung in der orthodoxen Kirche erhellt, dass eine den Traditionen der orthodoxen Kirche in Wesentlichem — und nur mit solchem haben wir es zu thun — widersprechende Anschauung in ihr nicht Boden fassen kann. Diese Erwägungen weisen darauf hin, dass neben den in No. 1 und 2 genannten Normen der orthodoxen Kirche als sekundäre Quellen für die Erkenntnis derselben in betracht kommen: a) signifikante kirchliche Entscheidungen oder Bekenntnisse der Vergangenheit, deren Bedeutung irgendwie nachweislich in die Gegenwart hineinragt (vgl. No. 4), b) die gegenwärtig für den Kultus und für den kirchlichen Unterricht gebrauchten autoritativ anerkannten Handbücher, sowie die den gegenwärtigen Verfassungsverhältnissen zu grunde liegenden Bestimmungen (vgl. No. 5), endlich c) der gegenwärtige Zustand der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit (vgl. No. 6).

4. Zu den Quellen der erstgenannten Art können mit Ausnahme der Confessio Cyrilli und der unechten Gennadii Confessio I alle bei KIMMEL gedruckten Schriften und die ἀποκρίσεις Ἱερεμίου, ja nicht wenige andre Patriarchal- und Synodalentscheidungen [1]) gerechnet werden. Denn — um von den schwer benutzbaren und in ihrer Menge schwer übersehbaren Quellen der letztgenannten Art zu schweigen —, dass ein Grieche, MESOLORAS, für jene Schriften den [irrigen] Titel der „symbolischen Bücher“ seiner Kirche von deutscher Wissenschaft hat entlehnen können, ist nicht der einzige Beweis dafür, dass sie noch heute nicht ganz vergessen sind [2]). Doch ist es sachgemäss, unter jenen Schriften die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas [3]) und die Beschlüsse der Jerusalemer Synode von 1672, wenigstens die in ihnen enthaltene Confessio Dosithei [4]), besonders hervorzuheben. Denn erstere ist nicht nur zur Zeit ihrer Entstehung von den griechisch-orthodoxen Patriarchen gebilligt und auf griechisch-orthodoxem Gebiet mehrfach gedruckt worden (vgl. § 25, 4 b); auch die

---

1) Vgl. z. B. RHALLES V und M I Γεδεων, Κανονικαὶ διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις, θεσπίσματα τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου μέχρι Διονυσίου τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως, d. h. bis zu dem Patriarchen der Gegenwart. Konstantinopel I 1888, II 1890. 2) Vgl. noch MACAIRE (vgl. oben in No. 6), théologie dogmatique I, 62—70. 3) In den folgenden Anmerkungen als „CO“ citiert. 4) In den folgenden Anmerkungen als „CD“ citiert.

russischen Patriarchen Joachim (1674—1690) und Adrian (1690—1700) haben, letzterer in sehr energischer Weise [1]), sie approbiert, Peter d. Gr. hat sie in das „geistliche Reglement", die russische Kirchenordnung von 1721 (vgl. § 34, 2), aufgenommen, und ein moderner russischer Dogmatiker [2]) nennt sie „das erste symbolische Buch der orientalischen Kirche". Die Confessio Dosithei aber ist, unbedeutend modifiziert, 1721 mit einem Schreiben aller griechisch-orthodoxen Patriarchen in feierlicher Weise als ein Bekenntnis des rechten Glaubens nach Russland geschickt worden; noch jetzt wird sie als ἔκθεσις τῆς πίστεως τῶν ἀνατολικῶν [oder τῶν ὀρθοδόξων] πατριαρχῶν auch auf griechisch-orthodoxem Gebiet gelegentlich als Autorität angeführt [3]), und für den eben genannten russischen Dogmatiker [4]) gehört sie als „Brief der Patriarchen der katholischen, orthodoxen Kirche über den Glauben" [5]) neben der Confessio orthodoxa und dem in No. 5 zu nennenden russischen Katechismus zu den „Führern", deren seine aus der Offenbarung, d. h. der Schrift und der Tradition, als der alleinigen Quelle, schöpfende, auf dem Fundament des Symbolum [Nicaeno-Constantinopolitanum], als dem Kompendium aller Konzilsbeschlüsse und Vätertradition, sich aufbauende Dogmatik sich bedient [6]).

5. Offizielle und in allem Wesentlichen identische kultische Bücher giebt's überall auf orthodoxem Gebiet. Sie werden bei Besprechung des Kultus erwähnt werden. Als Erkenntnisquellen für die Lehre haben sie, gleichwie die kultischen Bücher der orientalischen Nationalkirchen (§§ 19—22), keinen selbständigen Wert. Inbezug auf die Katechismen für höhere und niedere Schulen, deren Vorhandensein beweist, wie viel die orthodoxe Kirche über den orientalischen Nationalkirchen steht [7]), herrscht keine Uniformität. In Russland, wo zunächst die Confessio orthodoxa, bezw. ein Auszug aus ihr, in Gebrauch war, wo dann der 1762 von dem etwas aufklärerisch gesinnten Platon, späterm Metropoliten von Moskau († 1812), publizierte Katechismus [8]) viel gebraucht wurde, ist seit 1839/40 der von dem Metropoliten Philaret von Mos-

1) Kimmel p. LIX; vgl. Adrians Vorrede in der S. 69 Anm. 1 erwähnten Uebersetzung der CO von JLFrisch. 2) Macaire I, 69. 3) Z. B. von Kalliphron (vgl. unten) S. 47. 4) Macaire I, 17. 5) Vgl. auch Schaff, Creeds I, 62 Anm. 3. 6) Macaire I, 19f. 7) Doch vgl. § 20, 5. 8) Deutsch: Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug u. s. w. Riga 1770; vgl. Schaff, Creeds I, 71 Anm. 2.

kau (1820—67) verfasste, vom hl. Synod durchgesehene kleinere (1840) und grössere (1839) Katechismus in allgemeinem Gebrauch[1]). Aus den übrigen slavisch-orthodoxen Kirchen kenne ich nur einen 1785 rumänisch und deutsch in Wien erschienenen, vielfach interessanten Katechismus[2]). Auf griechisch-orthodoxem Gebiet scheint unbeschadet der stets nötigen kirchlichen Approbation freie Konkurrenz des pädagogisch Brauchbarsten zu herrschen. Platons Katechismus ist auch hier in Uebersetzungen[3]) und Bearbeitungen[4]) viel gebraucht, Eugenius Bulgaris (vgl. No. 6) hat 1767 für Unterrichtszwecke eine Ὀρθόδοξος ὁμολογία ἤτοι πίστεως ἔκθεσις veröffentlicht[5]), und der sonst auf griechisch-orthodoxem Gebiet entstandenen Katechismen ist eine grosse Zahl[6]). Die auf orthodoxem Gebiet jetzt geltenden Verfassungsbestimmungen sind landesgesetzlicher Art. Im einzelnen wie im allgemeinen ist aus ihnen für die Symbolik wenig mehr von Bedeutung als das in § 24 schon Verwertete. Sie zeigen, dass die orthodoxe Kirche im Unterschied von der römischen a) byzantinischen Traditionen entsprechend ein den Staaten gegenüber selbständiger und über ihnen stehender Verfassungsorganismus nicht sein will, daher in Landeskirchen sich teilen kann, und

---

1) Letzterer deutsch bei PHILARET, Geschichte II, 293—399, englisch bei SCHAFF, Creeds II, 445—542. Separat erschien eine deutsche Uebersetzung des Katechismus von 1839 unter dem Titel „Ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen anatolischen Kirche“ 1887 in Petersburg (148 S.). 2) „Kleiner Katechismus oder kurze und ächte Bekenntniss der griechischen, nicht unierten Religion, zum Gebrauche der nichtunierten wallachischen Jugend verfasset und von dem i. J. 1774 in Carlowiz abgehaltenen nicht unierten bischöflichen Synodus bestätiget und nun mit Gutheissen des Erzbischofs und Metropoliten aufgelegt.“ 3) Z. B. von Τυπαλδος. Kerkyra 1827. 4) Σύνοψις τῆς ἱερᾶς κατηχήσεως . . . ἐπὶ τῇ βάσει τῆς τοῦ Πλάτωνος . . ὀρθοδόξου διδασκαλίας von ΒΔΚαλλίφρων 2. Aufl. 1859. 5) Lag mir in einem Neudruck (Aegina 1828) vor. 6) Mir sind zugänglich gewesen — die mit *) bezeichneten sind im folgenden oft citiert —: Ἱερὰ κατήχησις ἢ σύνοψις ὀρθοδόξου διδασκαλίας εἰς χρῆσιν τῶν ἐν Σμύρνῃ προκαταρτικῶν σχολείων. Smyrna 1833 (63 S.); ΒΚωνσταντινιδος, ἱερὰ κατήχησις. Smyrna 1839 (162 S.); ΚΠΔενδρινος, διδασκαλία χριστιανική, ἤτοι ἱερὰ κατήχησις. Athen 1841 (128 S.); Κωνσταντινος* ἐξ οἰκονόμων, κατήχησις ἢ ὀρθόδοξος διδασκαλία (1813), μετατυπωθεῖσα κτλ. Athen 1869 (132 S.); ΔΝΒερναρδακης*, ἱερὰ κατήχησις . . . εἰσαχθεῖσα . . . εἰς τὰ ἑλληνικὰ σχολεῖα 2. Aufl., Konstantinopel 1872 (256 S.); ΔΝΒερναρδακης, ἱερὰ κατήχησις . . . εἰσαχθεῖσα . . . εἰς τὰ ἀλληλοδιδακτικὰ σχολεῖα 7. Aufl., Athen 1884 (46 S.); ΒΔΚαλλιφρων*, ὀρθόδοξος ἱερὰ κατήχησις 3. Aufl., Konstantinopel 1869 (126 S.)

b) dass sie trotz der allgemein-katholischen Unterscheidung von Klerus und Laien eine synodale, selbst Laien nicht ausschliessende Erweichung des monarchisch-bischöflichen Regiments verträgt.

6. Dass es auf dem Gebiet der orthodoxen Kirche, obwohl es Kulturland nur in beschränktem Masse genannt werden kann, eine wissenschaftliche Theologie, gelehrte theologische Schulen, bezw. orthodoxe theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten, giebt[1]), ist schon im allgemeinen für die Symbolik wichtig: ein weiteres Zeichen dafür, wie hoch die Kirche als Ganzes über den nationalen Kirchenresten des Orients steht[2]). Im besondern kann die Arbeit dieser wissenschaftlichen Theologie, speziell die dogmatische, die Eigenart der orthodoxen Kirche verdeutlichen helfen. In betracht kommen hier vornehmlich die griechisch-orthodoxe und die russisch-orthodoxe Theologie. Erstere ist gegenwärtig nur auf antiquarischem und patristischem Gebiete produktiv; die griechisch-orthodoxe Dogmatik der Neuzeit hat von ca. 1750—1820 ihre Blütezeit gehabt. Ihr berühmter Anfänger ist durch seine Lehrthätigkeit der vielseitige Eugenios Bulgaris geworden[3]), der, 1716 in Korfu geboren, zunächst als Lehrer an verschiednen griechisch-theologischen Schulen wirkte, dann nach Reisen in Deutschland ein neues Heim in Russland fand (eine Zeit lang als Erzbischof von Cherson) und 1806 in Petersburg starb. Sein Θεολογικόν ist erst 1872 in Venedig von Α Λοντοπουλος herausgegeben. Aus seiner Feder (?) stammt nach Strahl auch die Dogmatik des Ἀθανασιος ὁ Πάριος[4]), und von ihm angeregt ist Α Μοσχοπουλος († 1788)[5]). Geschätzt und lehrreich ist ferner das Ταμεῖον ὀρθοδοξίας von Θεοφιλος, einem Schüler des Eugenios Bulgaris[6]). Kein Meisterwerk gelehrter orthodoxer Theologie, aber grade für die Symbolik lehrreich ist das in § 15, 3 genannte Buch von Καρυδης[7]). — In Russland ist der Anfänger einer systematischen Theologie Theophanes Proko-

1) Vgl. zur Ergänzung der oben gegebnen bibliographischen Mitteilungen die Abschnitte zur russischen und serbischen Bibliographie in der IThZ. Auch Serbien hat kirchlich theologische Zeitschriften (IThZ VIII, 1900 S. 608—11); und Russland hat eine ausgedehnte religiöse Presse (vgl. z. B. IThZ II, 450—58). 2) Doch vgl. wieder § 20, 5. 3) Vgl. Strahl S. 444—457. 4) Α θανασιος (ὁ Πάριος, vgl. Sathas, S. 630—642), ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig 1806; vgl. Strahl S. 452. 5) Α Μοσχοπουλος, ἐπιτομὴ τῆς δογματικῆς καὶ ἠθικῆς θεολογίας, ed. Σολομος, Kephallenia 1851. 6) ed. prisc. 1780; 2. Aufl. Venedig 1804. 7) Smyrna 1870.

powitsch gewesen, Professor der Theologie in Kiew, dann als Peters d. Gr. geistlicher Ratgeber nach Petersburg gerufen und 1736 als Erzbischof von Petersburg gestorben [1]). Er hat aber ein Jahrhundert lang keinen ebenbürtigen Nachfolger gefunden. Erst neuerdings hat Russland eine gleiche dogmatische Berühmtheit gehabt: Makarius, weiland Bischof v. Vinnitza und Leiter der geistlichen Akademie zu Petersburg [2]). — Nachrichten über den gegenwärtigen Charakter der orthodoxen Kirche, den Stand der Frömmigkeit und Bildung u. dgl. bieten zahlreiche, aber selten zuverlässige Reisebeschreibungen, Essays u. dgl. Erwähnt seien hier nur JPhFallmerayers (✝ 1861) berühmte „Fragmente aus dem Orient“ [3]), ferner die bei ihrem Erscheinen im Jahre 1816 gleichfalls mit grossem Enthusiasmus aufgenommenen „Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe“ des russischen Staatsrats Alexander v. Stourdza (✝ 1853) [4]), der auch auf griechisch-orthodoxem Gebiet nicht unbeachtet geblieben ist [5]); endlich der nicht nur für die orthodoxe Kirche in Russland lehrreiche dritte Band von ALeroy-Beaulieu, L'empire des Tsars et les Russes [6]). — Direkt lehrreich sind mehrere der Romane, Novellen u. dgl. von ISTurgenjew (✝ 1883) und LTolstoi.

7. Die richtige Benutzung all der genannten Normen und Quellen für die Symbolik hängt ab von richtiger Einsicht in die Stellung, welche Dogma, Verfassung, Kultus, Kirchensitte und christliche Frömmigkeit zu einander einnehmen (vgl. § 27).

§ 27. Das gegenseitige Verhältnis von Dogma, Kirchenverfassung, Kultus, Kirchensitte und Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche.

1. Für die gegenwärtig kulturlosen Nationalkirchen des Ostens, die in §§ 19—22 besprochen sind, bedeutet das Dogma

1) Vgl. Strahl S. 332—358. Prokopowitschs [unvollständige] „Theologia christiana orthodoxa“ (6 Bde.) erschien in Königsberg u. Leipzig 1773—82. 2) Von ihm sind zwei Bücher hier zu nennen: Introduction à la théologie orthodoxe, traduite par un Russe, Paris 1857; Théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe, 2 Bde., Paris 1859—60. 3) 2 Bde., Stuttgart 1845, 2. Aufl. 1877. 4) Vgl. Brockhaus XV, 460 f. — Deutsch sind die 1816 in Weimar erschienenen Considérations Stourdzas herausgegeben von AKotzebue, Leipzig 1817. 5) Man hat dort in Uebersetzung sein Ἐγχειρίδιον τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ 2. Aufl., Jerusalem 1857. 6) Paris 1889, auch deutsch von Pezold und Müller (Sondershausen 1890).

wenig mehr als eine in einem andachtsvoll verehrten Schrein den Augen verborgene Reliquie; das Christentum ist dort Kultus und Kirchensitte; die Sittlichkeit folgt der im Laufe der Geschichte auch durch die Kirche gestalteten nationalen Sitte, und auch die Kirchenverfassung gehört zu den von der nationalen Sitte vorausgesetzten Dingen, die vornehmlich zähe Tradition konserviert. Auch die orthodoxe Kirche zählt noch kulturlose Volksstämme zu ihren Gläubigen; aber keine ihrer Landeskirchen steht als Ganzes der Kultur so fern, wie jene; und in einigen Teilen Russlands, der Balkanhalbinsel und Oesterreich-Ungarns berührt, ja schneidet ihr Gebiet das der modernen Bildung. Wie nun die gebildetsten „Theologen" in jenen Nationalkirchen, wenigstens bei den Armeniern, sich über das Niveau ihrer Kirche erheben, so zeigt sich umgekehrt die orthodoxe Kirche mannigfach wie zurückgesunken auf die Höhenlage jener Kirchen. Als Ganzes aber steht sie höher. Sie hält etwas auf ihr Dogma: sie ist die ὀρθόδοξος ἐκκλησία; sie traktiert ihr Kirchenrecht [1]); sie hat an den slavischen Völkerschaften eine Kulturmission erfüllt und bemüht sich noch heute, christliche Sittlichkeit zu lehren.

2. Aber es verhalten sich Dogma, Verfassung, Kultus und Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche anders zu einander, als im römischen Katholizismus und im Protestantismus. In der römischen Kirche ist die Grenze zwischen Dogmen und Verfassungsbestimmungen völlig verwischt; das moderne Verfassungsdogma von der Infallibilität des Papstes hat für römische Frömmigkeit aktuellere Bedeutung, als die altdogmatischen Traditionen; die Kirche ist dort zunächst Subordination-fordernde Autorität, in zweiter Linie erst Kultusanstalt und Lehrinstitut. Im Protestantismus steht überall, selbst da, wo man der Offenbarung positive Bestimmungen über die Gestaltung der Kirchenverfassung entnehmen zu können meint, die Lehre an erster Stelle; der Christ als solcher hat dort ein lebendiges, praktisch wirksam werdendes Verhältnis zu der Lehre, lebt in und von ihren Gedanken. Die orthodoxe Kirche teilt letztere Position noch weniger als erstere. Sie würdigt, wie schon die altkatholische Kirche des endenden 2. Jahrh. es that, dogmatisch den Unterschied zwischen den Laien und dem hierarchisch abgestuften Klerus und den Gedanken

1) Vgl. DMMilaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von ARvPessic, Czernowitz 1897.

der apostolischen Succession der Bischöfe, hat auch an der Polemik gegen das Papsttum ein dogmatisches Interesse. Uebrigens aber ist ihr die Verfassung nicht Dogma, sondern ein Erbe der Vergangenheit, das zwar durch geheiligten Konservativismus geschützt ist, aber doch manches Modernisieren ertragen hat. So sind — um einige Beispiele zu geben — die modernen Verhältnisse in der orthodoxen Kirche durchaus hinausgewachsen über die „Patriarchentheorie" der alten Kirche und der antipäpstlichen Byzantiner des endenden Mittelalters; so hat altkirchlichen Verhältnissen, ja den in § 26, 2b genannten normativen Bestimmungen entgegen die orthodoxe Kirche nur Titular-Metropoliten, keine Metropolitanverfassung; so sind die „Synoden" der Gegenwart im alten Recht nicht vorgesehen u. s. w. Dogma und Kirchenverfassung sind daher auf orthodoxem Gebiet auseinanderzuhalten. Aber sie sind verwandt, und nicht nur weil sie z. T. dieselben Normen (§ 26, 2) haben. Denn gleichwie die auf der Schrift und auf modifizierter Tradition ruhende Kirchenverfassung eine thatsächlich gegebene Voraussetzung der Thätigkeit der Kirche ist, so kann auch das Dogma als eine [durch die Offenbarung gegebene] Voraussetzung der Kirche und ihres Thuns bezeichnet werden. Wohl lehrt die Kirche das Dogma, gleichwie sie die christlichen Sittlichkeitsgebote übermittelt; aber der Unterrichtete lernt dabei nur nachträglich, was er, hätte man noch Erwachsenentaufe, in der Kirche nicht mehr hätte zu lernen brauchen. Die Kirche ist hier wesentlich Kultus- und Mysteriengemeinschaft, die Grenzen zwischen Dogma und Kultussitte sind fliessende; und für die Frömmigkeit ist die Teilnahme am Kultus und die Kirchensitte überhaupt wichtiger, als das von der Theorie vorausgesetzte, in der Praxis oft fehlende Kennen der dogmatischen und Beobachten der sittlichen Lehren der Kirche.

3. Aus alle diesem folgt, dass, wenn der konfessionelle Charakter der orthodoxen Kirche gewürdigt werden soll, das Dogma weder allein erörtert werden darf, noch in doktrinärer Weise detailliert zu werden braucht. Es ist, da über die Kirchenverfassung das Nötige teils schon gesagt ist (§ 24), teils, soweit es dahin gehört (vgl. No. 2), beim Dogma zur Sprache kommen wird[2], neben dem Dogma auch der Kultus, die Kirchensitte und die

1) Vgl. § 31, 1 u. 10.

Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche zu behandeln. Dabei ist das Dogma allerdings voranzustellen, jedoch nur deshalb, weil es die Voraussetzung der Thätigkeit der Kirche und somit auch der Frömmigkeit seiner Bekenner ist.

III. Kapitel.

Das Dogma der orthodoxen Kirche.

§ 28. Das Symbol als Kompendium des Dogmas.

1. Der grossen Bedeutung, welche das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum als die schliesslich einzige Form (§ 8) des *unicum symbolum* (vgl. § 1,5) in der Reichskirche des Ostens erhalten und seitdem behalten hatte, entsprach es, dass schon die Confessio orthodoxa ihrem ersten Teile, dem Abschnitt περὶ πίστεως, das Symbol als die alles Nötige enthaltende Summe der *credenda* [1]) zu Grunde legte. Das ist seitdem Katechismustradition in der orthodoxen Kirche geblieben [2]); das Symbol ist ein Kompendium des ganzen Dogmas [3]). In dem diesem Kompendium sich anschliessenden kirchlichen Unterricht wird bald dem Symbol selbst ein einleitender Abschnitt über die natürliche Gotteserkenntnis und über die Offenbarung vorangeschickt, bald alles der Besprechung des Symbols eingegliedert. Letzteres erscheint als das mehr Traditionsgemässe. Denn natürliche Theologie und christliche Tradition sind nun einmal in dem Erbe der alten Kirche unlöslich verflochten, und eine von subjektiven Voraussetzungen ausgehende Systematisierung des Dogmas bleibt doch auf dem Gebiet der orthodoxen Kirche ebenso undurchführbar als unberechtigt. Beschreibt doch das orthodoxe Dogma Verhältnisse und Geschehnisse, die, sämtlich von dem Glauben des Subjekts unabhängig, als objektive Thatsächlichkeiten seinem Für-wahrhalten vorausgehen.

2. Die Disposition der im Dogma mitzuteilenden Wahrheiten richtet sich im orthodoxen Unterricht zumeist nach der, wohl der abendländischen Teilung des Apostolikums nach-

1) CO I, 5 p. 60. 2) Vgl. z. B. Platon, deutsch S. 59; Philaret II, 307; Wallach. Katech. S. 13; Konstantinos S. 31; Bernardakes S. 40; Kalliphron S. 36; Karydes S. 19; Macaire, théol. I, 19f.. 3) Vgl. trotz PhMeyer (ThLz 1892 Sp. 77) Kattenbusch, Konfessionskunde I, 263—269.

gemachten Teilung des Symbols in 12 Artikel (vgl. § 8, 2). Seltener werden einzelne Artikel ausser der Reihe nach sachlichen Gesichtspunkten kombiniert. Im letztern Falle ist die Einfügung nicht direkt durch das Symbol indicierter Theologumena, die gelegentliche Behandlung moderner, z. B. durch den Protestantismus angeregter dogmatischer Fragen noch leichter als sonst. Doch selbst ausgeführtere Bücher der Dogmatik, wie das Ταμεῖον des THEOPHILUS und die Théologie dogmatique des MAKARIOS (MACAIRE) folgen, der Tradition seit Johannes Damascenus entsprechend, in ihrer Disposition im wesentlichen dem Gange des Symbols. Auch im folgenden soll dies daher geschehen.

§ 29. Der teils der Philosophie, teils der biblischen Tradition entstammende Rahmen des orthodoxen Dogmas: Artikel I, XI u. XII des Symbols.

1. Beim ersten Artikel des Symbols wird, wie in der Confessio orthodoxa, so noch in den Katechismen der Gegenwart an das ἕνα oder an das πατέρα ein kurzer Hinweis auf die trinitarischen Formeln, an das ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων die Lehre von Gottes Wesen, die Kosmologie und Anthropologie angeknüpft. Bei den beiden letztern Stoffen mischen sich biblische und philosophische Traditionen; die allgemeine Gotteslehre ist durchaus rationale Theologie; auch der Hinweis auf die trinitarischen Formeln, die ich hier ausser acht lasse (vgl. § 30, 1), schneit nicht wie eine ausschliesslich der christlichen Offenbarung entstammende Erkenntnis in diese andersartigen Ausführungen hinein. Denn die Grundformel des Trinitätsdogmas: „ein Gott in drei Personen“ gilt noch heute der orthodoxen Kirche nicht als erst im NT. offenbart. Die Patriarchen kannten das Dogma, und aus patriarchalischer Tradition werden noch bei MACAIRE[1]) die „Spuren“ der Trinitätslehre auf heidnischem Gebiet erklärt; [pseudo-]platonische Zeugnisse für die Trinität führt z. B. THEOPHILUS[2]) optima fide an; MACAIRE[3]) bekrittelt zwar ihre Orthodoxie, unterdrückt sie aber doch auch nicht. — Als Ueberleitung zum 2. Artikel dienen dann Ausführungen über die göttliche πρόνοια und Angaben über den Sündenfall und seine Folgen. — Die so bei dem ersten Artikel entwickelten Gedanken bilden im Verein mit den in Artikel 11 und

1) Théol. I, 253. 2) Ταμεῖον p. 10. 3) Théol. I, 254.

12 des Symbols enthaltenen Aussagen über den Endausgang aller Menschen den zumeist als rational, wenigstens als philosophisch beweisbar betrachteten Rahmen, welchem die in den übrigen Artikeln des Symbols gelehrten Dogmen-Komplexe, die Lehren von der Menschwerdung (§ 30) und die von der Kirche und ihren Mysterien (§ 31) wie zwei Edelsteingruppen einer goldnen Fassung sich einfügen.

2. Die rationale Theologie bedarf keiner weitern Darlegung. — Gott schuf, so wird dann weiter gelehrt, die Welt, um vernünftige Wesen an seiner δόξα teilnehmen zu lassen [1]). Er schuf zunächst die ἀόρατα πάντα, den κόσμος νοερός [2]) der Engel, dann in sechs Tagen den κόσμος ὑλικός und endlich den Menschen, letztern seiner Seele nach als ἄϋλον, nach Gottes Ebenbild λογικόν, dem Leibe nach ὑλικόν, — einen Mikrokosmos [3]). In dieser scharfen Betonung „zweier Welten" [4]) klingt, freilich brüchig geworden, die origenistische Kosmologie noch heute nach [5]). Auch die areopagitischen Rangordnungen der Engel [6]) leben noch heute in der orthodoxen Tradition [7]). Dass ein jeder seinen Schutzengel (ἄγγελος φύλαξ) hat, wird betont [8]); der Gedanke ist auch in der praktischen Frömmigkeit sehr lebendig. Der Sündenstand der „bösen Engel", der δαίμονες, wird selbstverständlich auf einen freien Fall ihres ἄρχων zurückgeführt. Dass dann bei Behandlung der πρόνοια, d. i. der allgemeinen und speziellen Vorsehung — die von der πρόγνωσις, der Präscienz, und dem durch diese, d. h. durch das göttliche Vorauswissen des menschlichen Verhaltens, bedingten προορισμός, der Prädestination, unterschieden wird [9]) — ein unverhülltes Interesse an der Freiheit der vernünftigen Kreatur, auch der gefallenen, hervortritt, entspricht wie alles andre in dieser Nummer Erwähnte alter griechischer Tradition.

3. Dagegen zeigt sich in den Ausführungen über den Urstand (κατάστασις ἀθωότητος) [10]), den Sündenfall (ἔκπτωσις) [11]) und die Erbsünde (προπατορικὴ ἁμαρτία) [12]) ein durch das Trullanum

1) CO I, 8 p. 62. 2) CO I, 18 p. 76. 3) CO I, 18 p. 77; BERNARD. 71; — nach Gregor v. Nazianz und Joh. Damasc. 4) KARYDES S. 25: κόσμος διπλοῦς. 5) Vgl. DG 43, 4; 28, 3. 6) DG 42, 3. 7) CO I, 20 p. 80; KALLIPHR. S. 42; vgl. BERNARD. 73: μεριζόμενοι εἰς διαφόρους τάξεις κατὰ τὴν πλησιέστερον ἢ ἀπώτερον τοῦ θεοῦ στάσιν αὐτῶν. 8) CO I, 19 p. 78; PHILARET II, 314; BERNARD. 75. 9) CO I, 30 p. 96; CD 3 p. 427f.; PHILAR. II, 316; KALLIPHR. 47. 10) CO I, 23 p. 84 nach Basilius. 11) BERNARD. S. 85. 12) BERNARD. S. 88; προπατορικὸν ἁμάρτημα CO I, 24 p. 88 u. KALLIPHR. S. 46.

von 692 (oben § 26, 2b) vermittelter[1]) abendländischer Einfluss, ein Einfluss der in das Corpus canonum ecclesiae Africanae[2]) aufgenommenen antipelagianischen Kanones des karthagischen Konzils von 418: alle Menschen haben in Adam gesündigt (Rm 5 12), und wie Adam durch die πτῶσις aus dem Zustande der — übrigens als entwicklungsbedürftig gedachten — τελειότης in den Todeszustand (Gen 2 17) und in die κατάστασις ἁμαρτίας geriet, so sind ausnahmslos auch alle seine natürlichen (Ps 51 7) Nachkommen der Sünde und ihren Strafen verfallen. Schärfere Distinktionen findet man selten. Am genauesten ist die Confessio Dosithei[3]), wo dem natürlichen Menschen die Fähigkeit zum ἠθικὸν καλόν zugesprochen, diejenige zum πνευματικὸν καλόν[4]) abgesprochen wird; Macaire[5]) reproduziert die altkirchliche[6]), in der Katechismustradition zurückgetretene Unterscheidung zwischen der unverlierbaren εἰκών und der verlorenen ὁμοίωσις ϑεοῦ. Schärfere Distinktionen entsprächen auch nicht der Tradition. Die Freiheit ist auch nach dem Fall geblieben, und der Kreatianismus[7]) nötigt dazu, die Herrschaft der Sünde auf das Verflochtensein in das Sinnliche zu beschränken, von dem der Mensch, obwohl die Natur nicht selbst schlecht geworden ist, gebunden, ja dem er zu unterliegen geneigt ist. Das ist im wesentlichen der semipelagianische Standpunkt; doch ohne die Schärfe des abendländischen Gnadenbegriffs: das Ganze ist specifisch griechisch beleuchtet[8]).

4. Die andre Seite des nach No. 1 hier zu betrachtenden „Rahmens“ bilden Artikel 11 und 12 des Symbols, welche den Tod, das jüngste Gericht, die Pein des Hades und den Himmel den Christen vor die Augen halten[9]). Inbezug auf diese *res novissimae* bietet die orthodoxe Lehre Eigenthümlichkeiten, die am leichtesten richtig gewürdigt werden, wenn man mit Macaire[10]) in Anlehnung an ältere Väter und in Uebereinstimmung mit eingehenderer Katechismustradition[11]) ein doppeltes Gericht unterscheidet: das partikulare, dem jeder Mensch gleich nach seinem Tode entgegengeht, und das universale am jüngsten Tage.

---

1) So auch Macaire, théol. I, 15. 2) can. 109—116. 3) c. 14 p. 446—448. 4) Vgl. DG 70, 2. 5) Théol. I, 553—556. 6) Vgl. DG 43, 3. 7) CO I, 28 p. 93 und allgemein. 8) Vgl. DG 43, 4; 28, 7b. 9) CO I, 122 p. 199. 10) Théol. II, 623—767. 11) Vgl. CO I, 61 p. 129f. u. I, 121 p. 197f.; Bernard. 149f.

Ersteres weist die Seelen entweder[1]) ins Paradies (Lc 23 43; 16 22), wo die Heiligen sind[2]), oder in den Hades und seine Qualen, die γέεννα (Lc 12 5; 16 23); — *tertium non datur*[3]). Doch ist dies partikulare Gericht noch nicht definitiv. Daher ist es möglich, dass jemand, dessen Strafmass gering ist, unterstützt durch Fürbitten, die für ihn geschehen, aus seinem Strafzustande befreit wird[4]). Das jüngste Gericht, das der allgemeinen Auferweckung folgt, vollendet den gleichsam provisorischen Verdammnis- oder Seligkeitszustand[5]), weil es universal ist, auch die noch nicht Gestorbenen einschliesst, weil nun auch die Leiber teilnehmen an dem Schicksal der Seelen, und weil das Urteil nun ein für die Ewigkeit definitives ist. — Das Verhältnis dieser Lehre zu der römischen vom *purgatorium* wird leicht undeutlich, wenn man die für die orthodoxe Kirche schlechterdings autoritätslosen Unionsverhandlungen von Lyon und Florenz in die Diskussion hineinzieht[6]), obwohl die Griechen auch dort nur *poenae purgatoriae*, nicht einen *ignis purgatorius* zugegeben haben. Die Differenz zwischen der griechischen und der römischen Lehre besteht — abgesehen von den Differenzen in der Busslehre, die in der römischen Lehre mit der vom *purgatorium* eng zusammenhängt[7]) — wesentlich darin[8]), dass die orthodoxe Kirche kein Drittes neben Paradies und Hades kennt, geschweige denn einen *ignis purgatorius*[9]), und darin, dass die Seelen im Hades, die erlöst werden können, dort, ohne selbst für ihre Befreiung etwas thun zu können, gleichartige Strafen für ihre Sünden erleiden, wie alle übrigen. — Bei dem ersten wie bei dem zweiten Gericht erfolgt eine Vergeltung nach den Werken[10]). Da nun der gefallene Mensch, obgleich nicht all sein Thun und Denken lediglich strafwürdig zu sein braucht, obgleich er Gutes, wirklich Gutes (ἠθικὸν καλόν)[11]), thun kann, dennoch Werke, welche der Seligkeit wert wären (πνευματικὸν καλόν, ἔργα σωτηρίας ὄντα παραίτια)[12]), von sich aus nicht zu vollbringen vermag, so wäre die Aussicht auf die ζωὴ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος den Menschen verschlossen, hätte nicht Gott durch die

1) Vgl. CO I, 67 f. p. 137 ff. 2) Vgl. über diese unten § 32, 4. 3) Vgl. CO I, 64 p. 132. 4) Mt 12 32; Apk 1 18; vgl. CO I, 65 f. p. 135 ff.; CD 18 p.; 463 ff. 5) Vgl. BERNARD. 149: προοίμια, οὕτως εἰπεῖν, τῆς μελλούσης μακαριότητος. 6) GASS 339 f.; KATTENBUSCH, Konfessionskunde I, 327 ff. 7) Vgl. unten § 31, 7. 8) Vgl. MACAIRE, théol. II, 725—730. 9) Vgl. CO I, 66 p. 136 f. 10) CO I, 60 p. 128; I, 61 p. 130. 11) CD 14 p. 447; vgl. oben Nr. 3. 12) CD p. 448.

Menschwerdung seines Sohnes den Menschen die Möglichkeit verschafft, von der Sündenstrafe frei zu werden und über das Sinnliche sich zu erheben.

§ 30. Das Centrum des orthodoxen Dogmas. A: Das Mysterium der Vergangenheit, die Menschwerdung des Logos. Artikel II—VIII des Symbols.

1. In den in § 29 gezeichneten Rahmen fügt sich zunächst als eine wesentlich (vgl. § 29, 1) christliche Näherbestimmung der Gotteslehre, die infolge der Blindheit der Juden gegenüber dem AT. nötig geworden war, die altkirchliche Trinitätslehre ein. Und zwar in der Form, die sie seit 381 im Orient erhalten und dort trotz der in der spätern Zeit nachweisbaren stärkern Betonung der Einheit in der Trias im wesentlichen auch behalten hat: zwar ist der dreieinige Gott der εἷς θεός, doch kann auch der Vater als der εἷς θεός bezeichnet werden, denn die drei ὑποστάσεις oder πρόσωπα sind vermöge der Einheit der οὐσία ebendeshalb eins, weil der Sohn vom Vater gezeugt ist, und weil der Geist [nur] von ihm ausgeht. Das *filioque* erscheint als Setzung zweier ἀρχαί[1]). Mehr freilich, als diese dogmatische Erwägung, war in der Vergangenheit und ist in der Gegenwart bei der lebhaften Abweisung des *filioque* der Zorn über die „Neuerung" der Abendländer beteiligt.

2. Sein religiöses Interesse hat das Trinitätsdogma nur als Voraussetzung für das Dogma von der Menschwerdung, das Dogma der orthodoxen Kirche κατ' ἐξοχήν[2]). Die minutiösen Definitionen desselben durch die 3., 4., 5. und 6. ökumenische Synode „gelten" natürlich noch heute; doch begnügt sich die Katechismustradition, auch die ausgeführtere, damit, die Stichworte τέλειος θεός und τέλειος ἄνθρωπος, δύο φύσεις, δύο θελήματα, ἀχωρίστως und ἀσυγχύτως, μία ὑπόστασις oder ἓν πρόσωπον in die Aussagen des Symbols zu verweben[3]). Die nähern Definitionen haben in der That ein geringes Interesse: die Menschwerdung bleibt doch das μυστήριον ἀκατάληπτον[4]). Nirgends aber vergisst man in diesem Zusammenhange der θεοτόκος ἀειπάρθενος (πρὸ τόκου καὶ ἐν τόκῳ

1) Vgl. z. B. KARYDES S. 24f. 2) Vgl. THEOPHILUS, ταμεῖον p. 12: ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ εἶναι τὸ πρώτιστον τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως δόγμα. 3) Vgl. z. B. CO I, 38 p. 105f.; PHILAR. II, 323. 4) THEOPH., ταμεῖον p. 13; KALLIPHR. S. 51 u. ö.

καὶ μετὰ τόκον)[1] zu gedenken, die würdig befunden wurde, νὰ (= ἵνα) πληρώσῃ τόσον μυστήριον, und daher über alle Engel erhoben ist (Ps 45 10)[2].

3. Die Menschwerdung erfolgte nach dem Symbol διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν. Die altgriechische Spekulation dachte hierbei zumeist an die Wegschaffung der φθορά, an das ἄφθαρτον γίνεσθαι, das θεοποιηθῆναι[3]. Die Exegese aber hatte daneben biblische Gedanken lebendig gehalten; das Symbol erwähnte die Kreuzigung, und die noch jetzt vielfach[4] zu dieser Stelle des Symbols gelehrte uralte[5] Anwendung des Kreuzeszeichens und die seit dem 4. Jahrh. aufgekommene, selbst von den Ikonoklasten nicht angegriffene Kreuzesverehrung wiesen stets auf sie hin. Dies Dreifache und daneben die vermittelte Teilnahme an den Resultaten des pelagianischen Kampfes (vgl. § 29, 3) hat in der orthodoxen Kirche die physische Erlösungslehre zurückgedrängt. Schon Johannes Damascenus betrachtete Christi Werk nur unter dem Gesichtspunkt des Gott geleisteten Sühnopfers, das als solches uns von Sünde, Tod und Teufel erlöst hat[6]. Die Beziehungen der griechischen Theologen zum abendländischen Mittelalter haben diese Gedanken verfestigt; sie sind jetzt allgemein und werden oft im Schema der Drei-Aemter-Lehre bei dem *munus sacerdotale* entwickelt. — Nebenbei sei bemerkt, dass die im Symbol nicht erwähnte, aber zur orthodoxen Katechismustradition gehörige[7] Höllenfahrt Christi[8] nach orthodoxer Tradition zum *munus regium* gehört[9]. Zweck und Erfolg dieser Hadesfahrt war (vgl. § 9, 5b), zu befreien τοὺς ἁγίους ἄνδρας τῆς παλαιᾶς διαθήκης, τοὺς πρότερον μὲν πιστεύσαντας εἰς αὐτὸν ὡς ἐλευσόμενον, ἤδη δὲ ὡς ἐλθόντα[10]. Jede Ausdehnung der Wirkung der Höllenfahrt auf andre Gefangene des Hades wird von Macaire[11] mit Recht lediglich als Privatmeinung gewertet. — Inbezug auf das Erlösungswerk ist noch zu betonen, dass dogmatische Schärfe den oben erwähnten Ausführungen selten eignet, obgleich man nicht sagen kann[12], dass

1) Bernard. S. 110; Philar. II, 324. 2) CO I, 40 p. 107 und 42 p. 110. 3) Vgl. DG 31, 3. 4) z. B. CO I, 50 p. 119 f. 5) Tertullian, de cor. 3; vgl. Ez 9 4; Apk 7 2 f.; 9 4. 6) Vgl. DG 43, 4. 7) Vgl. CO I, 49 p. 118 f.; Philar. II, 330; Bernard. 123; Kalliphr. 58. 8) Vgl. Euchologium ed. Goar p. 63: ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾅδου δὲ μετὰ ψυχῆς ὡς θεός. 9) Vgl. Macaire, théol. II, 195 ff. 10) Kalliphr. S. 58. Aehnlich Bernard. S. 122. 11) Théol. II, 201. 12) wie Gass S. 178.

Vergleichungen zwischen dem Wert der Sühne und der Grösse der menschlichen Sünde und der göttlichen Schuldforderungen gänzlich fehlten[1]. Die Hauptsache ist, dass Christus, gleichviel wie, durch Wegschaffung der Sündenschuld die Beseligung ermöglicht hat. — Diese Ermöglichung nützte nichts, das μυστήριον käme gleichsam nicht zur Vollendung[2] ohne Aneignung. Damit sie erfolge, hat Christus die Kirche begründet.

§ 31. Das Centrum des orthodoxen Dogmas. B: Die Kirche und ihre gegenwärtigen Mysterien. Artikel IX und X des Symbols.

1. Der menschgewordene Logos war nicht nur Hoherpriester; er war auch Prophet, war und ist auch König. Damit, was er als Prophet über die ζωὴ αἰώνιος, ihre Ermöglichung und die Bedingungen ihrer Erreichbarkeit gelehrt hat, weitergegeben und nutzbar gemacht werde, hat er die Kirche begründet und hat als der erhöhte König ihr den „lebendigmachenden" Geist und seine Gaben vom Vater erbeten. Die Apostel als die von dem Herrn bestellten Vorsteher der Kirche haben dann die Bischöfe zu ihren Nachfolgern eingesetzt und haben durch schriftliche und mündliche παράδοσις (vgl. § 26, 2) die Funktionen der Kirche und die Verhältnisse in ihr, auch den Unterschied von Klerus und Laien, so geordnet, wie es im wesentlichen (vgl. § 27, 2) jetzt ist. Daher ist die [gegenwärtige] Kirche die apostolische, weil sie auf treu bewahrter apostolischer Grundlage ruht. Sie ist eine, weil sie ein Haupt hat, Christus, und weil ein Geist in ihr wirkt. Sie ist die heilige, weil ihre Glieder geheiligt werden durch die rechte Lehre, durch Christi Blut und durch die von ihm eingesetzten Mysterien. Sie ist die katholische, weil sie alle Welt umfassen soll. — Für diese ganz vulgären Gedanken Belege zu geben, ist unnötig; jeder Katechismus bietet sie. Hervorzuheben aber ist, dass eine Definition des „Begriffs" der Kirche hier absichtlich nicht gegeben ist. Eine irgendwelchen Lehrnormen entnommene Lehre vom Wesen der Kirche giebt es auf orthodoxem Gebiete nicht[3]. Wo auf orthodoxem Gebiet einmal eine Definition gegeben wird[4], da ist solche „Definition" nichts andres als eine

---

1) Vgl. z. B. was Bernardakes S. 120 über das ἱκανοποιεῖν καὶ ὑπερικανοποιεῖν der θυσία Christi sagt. 2) Macaire, théol. II, 213. 3) Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 330—338. 4) Vgl. Ph Meyer, ThLz 1892 Sp. 78f. und Philar. II, 336: *„Die Kirche ist eine von Gott verordnete Gemeinschaft von Menschen, vereint durch den orthodoxen Glauben, das*

Beschreibung der vorhandenen Kirche. Dogma ist, dass die Kirche, so wie sie ist, von Christus gestiftet ist, und dass sie im Unterschied von allen heterodoxen Kirchengemeinschaften allein die eine, heilige, katholische, apostolische, kurz also die wahre Kirche ist. Fragen, die auf protestantischem Gebiet aufgeworfen sind, sind hier fernzuhalten; die gleichen Worte haben einen ganz andern Sinn: ὑπάρχει δὲ ἡ ἐκκλησία διττή, heisst es in einem Katechismus[1]), ὁρατὴ καὶ ἀόρατος . . . καὶ ὁρατὴ μέν ἐστιν ἡ ἐπὶ γῆς, ἥτις καὶ στρατευομένη καλεῖται, . . . ἀόρατος δὲ ἡ ἐν οὐρανοῖς, ἡ καὶ θριαμβεύουσα καλουμένη. — Von der Einheit der Kirche trotz ihres Bestehens in vielen autokephalen Kirchen wird in demselben Katechismus gesagt: ἡ ἑνότης διατηρεῖται διὰ τῆς συμφώνου ὁμολογίας τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐν προσευχαῖς καὶ μυστηρίοις κοινωνίας[2]).

2. Die ihr zugewiesene Aufgabe erfüllt die Kirche, erfüllen ihre „Hirten", indem sie die Lehre Christi und der Apostel mitteilen und indem sie die von Christo zur Heiligung der Gläubigen eingesetzten Mysterien verwalten. Auf letzterem liegt, wie schon oben (§ 27, 2) gesagt ist, der Nachdruck: die Kirche ist auf orthodoxem Gebiet wesentlich Kultusanstalt. Der Glaube an sie als die Inhaberin der rechten Lehre ist bei ihren Mitgliedern, eben als solchen, selbstverständliche Voraussetzung. Ist der Katechumenenunterricht nachgeholt (vgl. § 27, 2), so tritt die Kirche den so Mündiggewordenen als Lehrerin, abgesehen von dem fast stets[3]) predigtlosen Kultus, fast nur dann gegenüber, wenn es gilt, aufgetauchte Heterodoxien zurückzuweisen. Unter normalen Verhältnissen ist für die Glieder der Kirche der Glaube an die Kirche die Ueberzeugung von der auf göttlicher Ordnung ruhenden Dignität und Heiligungskraft ihres Kultus, speziell ihrer Mysterien. Da diese Mysterien gegenwärtig in der Kirche vollzogen werden und Teilnahme der Gläubigen erheischen, so sind sie in andrer Weise als das Mysterium der Vergangenheit, die Menschwerdung, ein Stück, ja ein centrales Stück des Dogmas: die Annahme des Dogmas, dass die Mysterien nach Christi Ordnung so vollzogen werden, wie es geschieht, und dass sie die Bedeutung haben, welche die Kirche ihnen zuschreibt, erfolgt hier — von Fällen der Anachorese abgesehen — eben durch das prak-

göttliche Gesetz, das Priestertum und die Sakramente. Vgl. auch Kalliphron S. 63.

1) Kalliphron S. 63. 2) Kalliphron S. 65. 3) Doch vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 486.

tische Stehen in der Mysteriengemeinschaft der Kirche. Es ist daher auch unmöglich, die „Lehre“ von den Mysterien reinlich zu scheiden von Mitteilungen über die Praxis ihrer Verwaltung. Ja es ist begreiflich, dass auf orthodoxem Boden von einzelnen das, was über die Mysterien zu sagen ist, ähnlich wie bei KATTENBUSCH, einem von dem δογματικὸν μέρος unterschiedenen Teile des Katechumenenunterrichts, dem μέρος ἱεροτελεστικόν [1]), zugewiesen wird. Aber nicht minder berechtigt ist es, mit der gewöhnlichen orthodoxen Katechismustradition [2]) das über die Mysterien Mitzuteilende zum Dogma zu rechnen. Denn der orthodoxe Christ steht auch dem Mysterium der Menschwerdung nicht so gegenüber, wie ein Lutheraner des 17. Jahrh. dem betreffenden locus seiner Dogmatik: ehrfurchtsvolle Anerkennung des Geheimnisvollen ist gegenüber dem Mysterium hier und den Mysterien dort die Stimmung der orthodoxen Frömmigkeit, und der Kultus (vgl. § 32) stellt die Gläubigen beidem gegenüber, dem Mysterium wie den Mysterien.

3. Von den „Mysterien“ nennt das Symbol, in Artikel X, nur eines, die Taufe, „weil es das vornehmste und die Thür zu den andern ist“ [3]). Die Gemeinschaft, in die man durch sie eintritt, ist eine Mysteriengemeinschaft, der Kultus ist voller μυστήρια. Doch sind nach jahrhundertelanger Unsicherheit folgende sieben, den römischen Sakramenten entsprechende Mysterien als die von Christo selbst eingesetzten [Haupt-]Mysterien der Kirche vor den andern hervorgetreten: βάπτισμα, χρῖσμα, εὐχαριστία, μετάνοια, ἱερωσύνη, γάμος, εὐχέλαιον. Diese Zählung entstammt erst dem Mittelalter. Während der Areopagite sechs Mysterien hervorhob: Taufe, Chrisma, Abendmahl, Priesterweihe, Mönchsweihe und τὰ ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελούμενα, nannte Johannes Damascenus nur die ersten drei [4]), und diese seine Ansicht wirkte lange nach. Um 1270 zählte der Mönch Hiob sieben: die fünf ersten des Areopagiten und Oelung und Ehe [5]). Gleichzeitig begannen die Unionsverhandlungen die römische Siebenzahl zu empfehlen [6]), und zweifellos ist neben der Rücksicht auf die ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος (Jes 11 2: σοφία, σύνεσις, βουλή u.s.w.),

1) BERNARDAKES S. 152. 2) Vgl. z. B. CO, PHILARET, KALLIPHRON, KONSTANTINOS, KARYDES, MACAIRE und den rumänischen Katechismus. 3) KALLIPHRON 74; anders PHILARET II, 344. 4) Vgl. DG 42, 4 u. 43, 5. 5) Vgl. GASS S. 236. 6) Vgl. KATTENBUSCH, Konfessionskunde I, 216 Anm.

die auch die Confessio orthodoxa in extenso behandelt [1]), vornehmlich römischer Einfluss bestimmend gewesen für die jetzt übliche Zählung der sieben [Haupt-]Mysterien. Seit Jahrhunderten steht diese Siebenzahl fest [2]); es kann daher nur als ein leises Protestantisieren betrachtet werden, wenn Metrophanes Kritopulos [3]) als τὰ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖα μυστήρια τρία nur Taufe, Busse und Abendmahl nennt [4]). — Nicht viel jünger als die Fixierung der Siebenzahl wird die Ausbildung einer Sakramentslehre sein, wenn auch die orthodoxe Kirche erst im Gegensatz zu dem Protestantisieren des Cyrillus Lukaris derselben als eines Teiles ihres Dogmas sich bewusst ward. Dass diese Sakramentslehre romanisiert, ist erklärlich. Nicht nur der Sakramentsbegriff — πνευματικαὶ τελεταί, δι᾽ ὧν μεταδίδοται τοῖς πιστοῖς ὑπὸ ὁρατὰ σημεῖα ἡ ἀόρατος χάρις τοῦ θεοῦ [5]) — zeigt dies; selbst Begriffe wie *sacramenta iterabilia* (μυστήρια ἐπαναλαμβανόμενα) und *non iterabilia* (μὴ ἐπαναλαμβανόμενα) — unwiederholbar sind die Taufe (No. 4) und die Ordination (No. 10) — und der zugehörige Terminus *character indelebilis* (χαρακτὴρ ἀνεξάλειπτος) sind von der orthodoxen Theologie übernommen worden [6]), und die Zweckbestimmung der einzelnen Mysterien erinnert vielfach an die römischen Formulierungen. Die präcise Schärfe der römischen Bestimmungen wird freilich nicht erreicht: der Begriff der Gnadenwirkung durch die Mysterien bleibt unklar (vgl. § 29, 3 a. E.), gleichviel, ob die Gnade mit den χαρίσματα πνεύματος gleichgesetzt, oder allgemeiner mit der „erlösenden Kraft Gottes" identificiert wird [7]). Auch über die subjektiven Bedingungen einer Heilswirkung der Mysterien erhält man keine deutliche Auskunft. Ohne dass der Terminus einer Wirksamkeit der Mysterien *ex opere operato* recipiert wäre, ist der Gedanke doch legitimiert durch die Confessio des Dositheus, in welcher an einer auf orthodoxem Gebiet sehr oft citierten Stelle [8]) die Mysterien bezeichnet werden als ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀνάγκης, d. i. als *„für die Eingeweihten mit Notwendigkeit wirkende Gnadenmittel"*. Andrerseits aber hat Macaire gewiss Recht, wenn er es für selbstverständlich hält [9]), dass „Glauben" — natürlich nicht *„fides*

1) I, 73—80 p. 145 ff. 2) Vgl. namentlich CD 15 p. 448. 3) Kimmel, app. p. 91. 4) Vgl. jedoch ähnliches in dem rumänischen Katechismus von 1774 S. 67. 5) Kalliphron 73; ähnlich überall. 6) CD 16 p. 456; Kalliphron 73 f.; Theophilus, ταμεῖον p. 21. 7) Philaret II, 345. 8) c. 15 p. 450. 9) Théol. II, 615.

specialis" im Sinn des Protestantismus, sondern Fürwahrhalten des Dogmas und der oben in No. 2 charakterisierte Glaube an die Kirche — „und eine den Geboten der Kirche entsprechende angemessene Vorbereitung" vorausgesetzt seien.

4. Die durch Exorcismus und Abrenuntiation eingeleitete Taufe geschieht durch dreimaliges Untertauchen des Täuflings; nur bei dem überaus seltenen βάπτισμα τῶν κλινικῶν ist die sonst streng verpönte ἐπίχυσις gestattet[1]). Sie tilgt die Erbsünde — doch so, dass deren Folgen, die Hinneigung zum Bösen, Krankkeit, Tod u. dgl. bleiben[2]) — und die eventuell bei dem Täufling vorhandene Thatsünde, erneuert die Unschuld des Urstandes, indem sie Wiedergeburt und Rechtfertigung bringt, und macht zu vollberechtigten Gliedern der Kirche[3]). Die Kindertaufe mit Paten (ἀνάδοχοι) ist allgemein in Brauch; man ist auch geneigt, sie in apostolische Zeit zurückzudatieren[4]), darf aber unbefangen auch von ihrer spätern Einführung reden[5]). Wiedertaufe gilt als schon durch das ἓν βάπτισμα des Symbols verboten. Inbezug auf die Ketzertaufe ist man auf Grund einer mühsam hergestellten Harmonie zwischen widersprechenden altkirchlichen Bestimmungen[6]) zu dem allgemein anerkannten Grundsatz gekommen, jede Taufe anzuerkennen, die auf den Namen des dreieinigen Gottes und der Einsetzung Christi gemäss vollzogen ist. Aber die Anwendung dieses Grundsatzes gegenüber den durch ἐπίχυσις taufenden Abendländern ist keine gleichmässige. In Russland wird die abendländische Taufe anerkannt[7]), die griechisch-orthodoxe Tradition verwirft sie[8]). Doch giebt es auch auf griechisch-orthodoxem Gebiet eine mildere Richtung[9]), und gegenüber der zum orthodoxen Christentum übertretenden Prinzessin Sophie von Preussen, der jetzigen griechischen Kronprinzessin, hat man am 2. Mai 1891 sich mit der Myron-Salbung (vgl. No. 5) begnügt[10]). — Zuständig als Täufer ist nur ein

---

1) Kalliphron 76f. 2) CD 6 p. 432f.; Macaire, théol. I, 599f. 3) Vgl. CO I, 103 p. 174f.; über den Vollzug der Taufe Bernardakes 157f. und Kattenbusch, Konfessionskunde I, 406f. 4) Macaire, théol. II, 401. 5) Kalliphron S. 3: κατὰ πιθανωτέραν γνώμην ὁ νηπιοβαπτισμὸς ἐγένετο κοινὸς εἰς τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τὴν πέμπτην ἑκατονταετηρίδα, εἰ καὶ μέχρι τῆς ἑβδόμης καὶ ὀγδόης εἰσέτι ἑκατονταετηρίδος ἐβαπτίζοντο καὶ νήπια καὶ ἡλικιωμένοι. 6) Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 402—405. 7) Macaire, théol. II, 387; Gass S. 246. 8) Bernardakes 161; Kattenbusch, Konfessionskunde I, 405. 9) Vgl. PhMeyer, ThLz, 1893 Sp. 10. 10) Vgl. ChchW I, 1891 S. 142, 152, 276 u. 303.

Priester [oder Bischof]; im Notfall auch ein Diakon und im äussersten Notfalle auch ein Laie, Mann oder Weib; doch wird dann im Genesungsfalle das Ceremoniell, von der Untertauchung abgesehen, durch einen Priester nachgeholt [1]). Inbezug auf das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder weiss man von einer zwiespältigen Tradition [2]); doch lässt die orthodoxe Eschatologie (vgl. § 29, 4) keinen Raum für die mildere Ansicht, die an einen Zwischenzustand zwischen Seligkeit und Verdammnis denkt.

5. Die Salbung oder Firmung (χρῖσμα μύρου, ἅγιον μύρον, βεβαίωσις) ist nach orthodoxer Anschauung eine von den Nachfolgern der Apostel angeordnete Umgestaltung der apostolischen Handauflegung (Acta 8 17). Sie wird, altkirchlichem Brauch entsprechend, in unmittelbarem Anschluss an die Taufe, also gleich dieser von einem Priester [oder Bischof], erteilt und gilt, wie schon das liturgische Begleitwort der Salbung sagt, als die σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος (II Kor 1 20) [3]). — Sie wird nur bei Rückkehr Abgefallener wiederholt. Dies erklärt, dass das χρῖσμα streng genommen nicht zu den μυστήρια μὴ ἐπαναλαμβανόμενα gehört, doch aber gelegentlich zu ihnen gerechnet wird [4]). — Die Zubereitung und Weihe des μύρον, die in der alten Kirche jedem Bischof zustand, gilt jetzt als ein Vorrecht der höchsten Kirchenobern der autokephalen Kirchen [5]). Dass die Kirche von Hellas das μύρον vom ökumenischen Patriarchen bezieht, ist eine bei der Stammesgemeinschaft der Hellenen in Hellas und in der Türkei begreifliche Nachwirkung früherer Zugehörigkeit zum ökumenischen Patriarchat.

6a. Die allen Getauften, auch den Kindern, zugängliche εὐχαριστία (δεῖπνον κυριακόν, τράπεζα δεσποτική, κοινωνία u. s. w.) [6]) ist das heiligste aller Mysterien [7]). Denn εἰς τὸ βάπτισμα κατὰ δύναμιν ὁ Χριστὸς ἡμῖν κοινωνεῖ, εἰς δὲ τὴν μετάληψιν τοῦ ἁγίου σώματός του καὶ αἵματος κατ᾽ οὐσίαν ἡμῖν κοινωνεῖ [8]). Λαμβάνει ὁ πιστὸς (d. h. jeder orthodoxe Christ) ὑπὸ μὲν τὸ εἶδος [9]) τοῦ ἐνζύμου [10]) ἄρτου

1) Bernardakes 158 Anm. 4; Kalliphron 76. 2) Macaire, théol. II, 400 Anm. 4. 3) Vgl. CO I, 104 f. p. 175; Bernardakes 162 f. 4) Vgl. Kalliphron S. 73 mit der Anmerkung. 5) CO I, 105 p. 177; Philar. II, 347; vgl. PhMeyer, ThLz 1892 Sp. 9. 6) Vgl. Macaire, théol. II, 437. 7) CO I, 106 p. 178. 8) Theoph. ταμεῖον p. 35; ähnlich überall; vgl. Bernard. 165: συγκοινωνοῦμεν ἀμέσως μὲ αὐτόν; Macaire, théol. II, 436. 9) Philar. II, 348: Gestalt. 10) Der Gebrauch der ἄζυμα, des ungesäuerten Brotes, ist eine καινοτομία des Occidents und der Armenier, vgl. § 20, 7.

αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὑπὸ δὲ τὸ εἶδος τοῦ οἴνου[1]) αὐτὸ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον[2]). Fromme wie Gottlose empfangen mit Mund und Magen, mit Händen und Zähnen[3]) Leib und Blut Christi; die Gottlosen freilich sich zum Gericht. — Der Realismus dieser Anschauung ist mitbedingt durch die römischen Einflüsse, die in der orthodoxen Abendmahlslehre seit dem 15. Jahrh. sich zeigten und seit dem Kampfe gegen Cyrillus Lukaris zum Siege gekommen sind. Ein Zeichen dieses römischen Einflusses ist nicht nur der Terminus μετουσίωσις = *transsubstantiatio*[4]); man redet auch von dem Bleiben allein der συμβεβηκότα, d. i. der Accidenzien[5]), von einem Genommen- und Zerbissenwerden des Leibes Christi κατὰ τὰ συμβεβηκότα[6]); und an die römische Theologie erinnert auch die Art, wie von der gleichzeitigen Gegenwart Christi in vielen εὐχαριστίαις[7]) und von der Wahrheit seiner Gegenwärtigkeit πρὸ τῆς χρήσεως μετὰ τὸν ἁγιασμόν, ἐν τῇ χρήσει καὶ μετὰ τὴν χρῆσιν gesprochen wird[8]). Allein ein Bruch mit der alten griechischen Wandlungslehre seit Johannes Damascenus — der sog. Transformations- und Assumptionstheorie — liegt doch nicht vor[9]): τῇ μετουσίωσις λέξει οὐ τὸν τρόπον πιστεύομεν δηλοῦσθαι, καθ' ὃν ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μεταποιοῦνται . . . τοῦτο γὰρ ἄληπτον πάντῃ . . ., ἀλλ' ὅτι ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος μετὰ τὸν ἁγιασμὸν οὐ τυπικῶς οὐδ' εἰκονικῶς . . . μεταβάλλεται εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου . . ., ἀλλ' ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς καὶ οὐσιωδῶς γίνεται ὁ μὲν ἄρτος αὐτὸ τὸ ἀληθὲς τοῦ κυρίου σῶμα, ὁ δ' οἶνος αὐτὸ τοῦ κυρίου αἷμα, sagt die Confessio des Dositheus[10]). Es sind auch aus der specifisch griechischen Tradition erklärliche Differenzen Rom gegenüber geblieben[11]): a) die *communio sub utraque*, b) die Abweisung der ἄζυμα, c) die Kinderkommunion, d) die Anknüpfung der μετουσίωσις an die durch die Epiklese des hl. Geistes erbetene ἐπιφοίτησις τοῦ ἁγίου πνεύματος[12]).

6b. Nicht erst römischen Einflüssen, sondern altkirchlichen, in der römischen wie in allen orientalischen Kirchen wirksamen Traditionen entstammt es, dass das Abendmahl nicht nur als κοινωνία, sondern auch als Opfer gilt, und zwar nicht nur als Lob-

1) Der Wein wird aber in der προσκομιδή (vgl. § 32, 5) mit Wasser gemischt, Joh 19 34; CO I, 107 p. 179. 2) KALLIPHRON 78. 3) CD 17 p. 458f. 4) CO I, 107 p. 180; CD 17 p. 457. 5) CD 17 p. 458f. 6) ib. 459. 7) CD 17 p. 460. 8) ib. S. 461. 9) Vgl. RE³ I, 57 5 ff. u. 49 ff. 10) CD 17 p. 461f. 11) Vgl. BERNARD. 169 ff. 12) Vgl. CO I, 107 p. 180.

und Dankopfer, sondern auch als θυσία ἱλαστικὴ ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν, ζώντων καὶ τεθνεώτων, καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων [1]). Daher bleiben auch selbst eingehende Ausführungen über das Verhältnis dieser ἀναίμακτος θυσία [2]) zu dem „der Substanz nach mit ihm identischen" blutigen Opfer auf Golgatha, sowie über die Wirkungen dieses Opfers [3]) an Genauigkeit hinter der römischen Dogmatik zurück. Ebendaher differieren auch die orthodoxe und die römische Opferpraxis: die orthodoxe Kirche feiert die Eucharistie höchstens einmal täglich in jeder Kirche, ihre Kirchen haben nur einen Altar [4]), und jede eucharistische Feier muss mit einer Kommunion wenigstens aller Ministranten verbunden sein.

6 c. Den konsekrierten Elementen gebührt nach orthodoxer Anschauung die gleiche λατρεία wie dem Herrn selbst [5]); die eingetretene μετουσίωσις ist eine dauernde: bei der *missa praesanctificatorum* (vgl. § 32,6) und bei der Speisung Todkranker mit der Eucharistie als dem ἀναγκαιότατον ἐφόδιον [6]) werden früher konsekrierte Elemente verwendet, die in ἱεραῖς θήκαις [7]) aufbewahrt werden. Die von den ἐφόδια zu unterscheidenden Eulogien, die von den Kirchgängern mitgenommen und z. T. abergläubisch verwendet werden [8]), bestehen aus nicht konsekriertem, aber durch die προσφορά mitgeheiligtem Brod: sie sind den Nichtkommunizierenden, die früher allein die Empfänger waren, ἀντίδωρα der eucharistischen δῶρα.

7. Ein Romanisieren, wie es in der orthodoxen Lehre vom Abendmahl unzweifelhaft vorliegt, wird vielfach auch der orthodoxen Lehre von der μετάνοια ἢ ἐξομολόγησις [9]) nachgesagt [10]). Allein mit nur geringem Recht. Allerdings ist die in der römischen Theologie übliche begriffliche Zerlegung der Busse in *contritio*, *confessio*, *(absolutio)* und *satisfactio* mehrfach auch in die orthodoxe Theologie eingedrungen: συντριβή, ἐξομολόγησις und ἱκανοποίησις kann man auch dort als Teile der μετάνοια genannt finden [11]); sogar die

1) CD 17 p. 461; CO I, 107 p. 183. Vgl. über das Opfer zu gunsten spezieller Bitten Macaire, théol. II, 504. 2) can. 28 der Quinisexta; CO I, 64 p. 133; CD 15 p. 449. 3) CO a. a. O.; Macaire, théol. II, 498—504. 4) Bernard. 171 Anm. 15. 5) CO I, 56 p. 126; CD 17 p. 460. 6) can. 13 Nicäa 325. 7) CD 17 p. 461; Macaire, théol. II, 477: *vases sacrés.* 8) Vgl. Goar, Euchologium p. 155; auch oben § 18, 2d. 9) Bernard. 173; ἐξομολόγησις allein z. B. Konstantinos 68 und Karydes 90; μετάνοια allein z. B. CO I, 112 p. 189 und Kalliphr. 81. 10) Gass 285f.; Kattenbusch, Konfessionskunde I, 425—434; PhMeyer, ThLz 1893 Sp. 10. 11) PhMeyer a. a. O.

Confessio orthodoxa [1]) bietet die ähnliche — an entscheidender Stelle freilich abweichende — Dreiteilung: *contritio cordis* (συντριβή), *confessio* (ἐξομολόγησις), *canon poenitentialis et piaculare supplicium* (ὁ κανόνας καὶ τὸ ἐπιτίμιον). Doch selbst wo die Terminologie romanisiert, bleiben die orthodoxen Anschauungen von den römischen verschieden, und der offiziellen Lehre kann selbst in der Terminologie ein Romanisieren nicht nachgesagt werden. Ja von der Mehrzahl der schriftstellernden orthodoxen Theologen wird die römische Theologie, zumal der Begriff der *satisfactio*, ganz ausdrücklich proskribiert. BERNARDAKES z. B. erklärt, die römische Kirche mache sich, da sie die seit alter Zeit den Pönitenten zum Zweck ihrer geistlichen Genesung auferlegten Bussübungen zu Leistungen gestempelt habe, welche der göttlichen Gerechtigkeit genugthun sollten, einer βλάσφημος διδασκαλία schuldig [2]). — Die orthodoxe Lehre von der Busse steht den biblischen Gedanken ungleich näher, als die römische. *Die Busse ist*, so sagt der russische Katechismus [3]) und ganz ähnlich KALLIPHRON [4]), *ein Sakrament, in welchem der Beichtende bei der sichtbaren Verkündigung der Sündenvergebung von Seiten des Priesters unsichtbar durch Jesum Christum selbst von seinen Sünden losgesprochen wird.* Und auf die Frage, was von dem Beichtenden gefordert werde, antwortet der russische Katechismus [5]): *Zerknirschung über seine Sünden, der Vorsatz, sein Leben zu bessern, der Glaube an Christum und die Hoffnung auf seine Gnade.* Die ἐπιτίμια werden von einigen Dogmatikern [6]) gar nicht, von andern [7]) nur andeutend erwähnt. Und wo sie erwähnt werden, sieht man, dass sie etwas andres sind als die römischen *satisfactiones:* sie gelten als θεραπευτικὰ φάρμακα [8]), und der russische Katechismus [9]) sagt: *unter dem Namen der „Epitimie" werden dem Büssenden je nach Umständen einige besondre fromme Uebungen auferlegt, sowie nicht minder gewisse Entbehrungen* [10]), *die sowohl zur Ausgleichung des durch die Sünde verübten Unrechts dienen, sowie zur Besiegung der sündhaften Gewohnheit führen sollen, wie z. B. ein über das allgemeine Mass hinausgehendes Fasten und — für*

---

1) I, 113 p. 190—192. 2) BERNARD. S. 175 f.; vgl. auch MACAIRE, théol. II, 529—535 und KARYDES S. 95 f. 3) PHILARET II, 352. 4) S. 81. 5) PHILARET II, 353; vgl. auch KALLIPHRON S. 82. 6) So z. B. von KALLIPHRON und von HKARPINSKI, Compendium orthodoxae theologicae doctrinae, Leipzig 1786. 7) So z. B. von KONSTANTINOS S. 69. 8) BERNARDAKES S. 68. 9) PHILARET II, 353. 10) Vgl. CO I, 113 p. 192.

schwere Sünden — das Ausschliessen vom hl. Abendmahl auf eine bestimmte Zeit. Nötig ist diese Auferlegung von ἐπιτίμια nicht[1]). Die bedeutsamste Uebereinstimmung zwischen orthodoxer und römischer Lehre und Praxis ist, dass eine geheime Beichte aller Sünden (Ohrenbeichte)[2]) vor dem Beichtvater, dem πνευματικός, gefordert wird. Aber selbst hier ist ein Unterschied unverkennbar: der römischen Lehre ist der Priester wesentlich Richter, hier ist er wesentlich πνευματικὸς ἰατρός[3]). Die fundamentalste Differenz zwischen orthodoxer und römischer Lehre ist also die, dass der Gedanke, nach Erlass der ewigen Strafen seien noch zeitliche Strafen für jede Sünde zu tragen oder durch Satisfaktionen abzubüssen, der orthodoxen Kirche fremd ist. Selbst die altkirchlich-abendländische Verwendung des Satisfaktionsbegriffs in der Busslehre wird gelegentlich[4]) vorsichtig kritisiert. Für Ablässe und für die Lehre von einem *thesaurus meritorum* ist daher auf orthodoxem Gebiet kein Raum, wohl aber für Polemik gegen diesen römischen „Irrtum"[5]). Gefordert wird die Beichte vor jeder Kommunion — auch von Kindern — und „so oft die Sünde uns bedrückt"[6]). Verwalten kann sie, ohne durch irgend welche Reservatfälle beengt zu sein, jeder von dem Bischof, dem eigentlichen Erben der apostolischen Vollmacht (Mt 18 18), dazu bevollmächtigte Priester[7]). Doch lässt sich bezweifeln, ob wirklich all die Mönche, die — namentlich in Russland[8]) — als Beichtväter eines grossen Rufs sich erfreuen, die Priesterweihe erhalten haben; vereinzelt scheint noch heute die alte Anschauung nachzuwirken, dass der Mönch als solcher, als „πνευματικός" seinem Stande nach, die seelsorgerliche Binde- und Löse-Gewalt besitze[9]).

8. Eine offizielle Reihenfolge der Mysterien kennt die orthodoxe Kirche nicht, wenn auch die schon genannten vier fast stets in der oben befolgten Ordnung behandelt werden[10]). Doch ist es sachgemäss, der Beichte das Mysterium des εὐχέλαιον (ἔλαιον; ἅγιον ἔλαιον) anzureihen, weil die Sitte dem εὐχέλαιον die Beichte vorangehen

---

1) Vgl. Karydes S. 92: δύναται νὰ ἐπιβάλλῃ κανονικῶς ποινὰς ἰδιαιτέρας. 2) *confession auriculaire* Macaire, théol. II, 515. 3) Bernard. S. 174; Macaire, théol. II, 537. 4) Macaire, théol. II, 539 f. 5) Karydes 96; Macaire, théol. II, 541—551; Bernard. 176: πάντα ταῦτα εἶνε ἐσφαλμένα καὶ ἀντιχριστιανικά. 6) Kalliphr. S. 83. 7) Bernard. S. 173. 8) Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 433 f. 9) Vgl. KHoll, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, S. 314—331. 10) CO ordnet anders.

lässt. In diesem auf Mc 16 18 und Jak 5 14f. begründeten Mysterium wird *unter Salbung des Kranken mit Oel die Gnade Gottes auf einen Kranken herabgerufen zur Heilung seiner geistlichen und leiblichen Krankheit*[1]). Zuständig ist — auch zur Benediktion des Oels, denn diese erfolgt erst bei der Handlung selbst — jeder Priester; doch nur im Notfall wirkt ein Priester allein; bei vollkommener Ausführung sind 7 Priester thätig[2]); daher in Russland der populäre Name [*sacrament de*] *congrégation*[3]). Die römische Verwendung dieses Sakraments als Sterbesakrament, als ἔσχατον χρῖσμα, wird als eine erst aus dem 12. Jahrh. stammende καινοτομία bekämpft[4]); ja gänzlich hoffnungslose Kranke sind nach orthodoxer Anschauung nicht mehr geeignet, das εὐχέλαιον zu empfangen[5]). Trotzdem ist in lateinisch geschriebenen Büchern der Name *extrema unctio* für das εὐχέλαιον, obwohl zweifellos illegitim, doch nicht beispiellos[6]).

9. Dass die Ehe (γάμος)[7]) zu den Mysterien gehört, erklärt hier, wie für das Gebiet der römischen Kirche, Eph 5 32. Diese Schriftstelle bewirkt zugleich, dass auch hier der Ehestand unter die Bezeichnung Mysterium zu fallen nicht ganz aufgehört hat[8]). Doch ist infolge des frühen Aufkommens einer kirchlichen Einsegnung der Ehe im Orient (vgl. § 18, 2c a. E.) und infolge ihres Obligatorisch-werdens im byzantinischen Reiche schon seit dem endenden 9. Jahrh.[9]) für orthodoxes Empfinden offenbar die an das kirchliche Verlöbnis sich alsbald anschliessende Trauung, deren Höhepunkt die „Krönung" bildet, das eigentliche Sakrament[10]). Daher versteht man auf orthodoxem Gebiete nicht[11]), wie römische Theologen darüber schwanken können, ob die Priester, oder die Nupturienten die Vollzieher des Sakraments seien. Dem orthodoxen Christen ist der γάμος eine kirchliche Handlung[12]),

---

1) Philaret II, 355; ebenso überall. 2) Macaire, théol. II, 560. 3) Macaire, théol. II, 532. 4) z. B. Bernardakes 184; Macaire, théol. II, 559; Karydes 113. 5) Macaire und Karydes a. a. O. 6) Karpinski (vgl. S. 150 Anm. 6) p. 207. 7) So gewöhnlich. CO I, 115 p. 193 ist τίμιος γάμος (*honorabile conjugium*) nicht term. techn., sondern lediglich eine aus Hbr 13 4 erklärliche Amplifikation. 8) Macaire, théol. II, 575. 9) Leo philosophus, novell. 89, Jus graeco-romanum, ed. Zachariae v. Lingenthal III, Leipzig 1857 S. 185. 10) Dass γάμος ursprünglich und auch im NT., abgesehen von Hbr 13 4, „Hochzeitsfeier" bedeutet, trifft hiermit zusammen, wird aber nicht ursächlich in betracht zu ziehen sein. 11) Vgl. Karydes S. 110. 12) Vgl. Philaret II, 354.

bei der die Antwort auf diese Frage selbstverständlich ist[1]. Zuständig zur Verwaltung des Sakraments ist jeder Priester. Von den Personen, die das Sakrament begehren, wird verlangt: a) dass sie beide Christen seien, — Ehen zwischen Christen und Nichtchristen sind kirchlich unerlaubt und auf den meisten Gebieten der orthodoxen Kirche auch gesetzlich unmöglich; b) dass sie orthodoxe Christen seien, *wenn nicht beide, so wenigstens einer von ihnen*[2] —, bei solchen Mischehen ist orthodoxe Kindererziehung nach Macaire Bedingung, doch geht auf griechisch-orthodoxem Gebiet die „συγκατάβασις" der Kirche in praxi gelegentlich weiter[3]; c) dass sie ausserhalb der verwandtschaftlichen Beziehungen stehen, welche nach den Kanones eine Ehe verbieten[4]. — Eine zweite Heirat Verwitweter gilt jetzt als völlig unanstössig, eine dritte gestattet die Kirche „συγκαταβατικῶς"[5]; eine vierte wird wie Polygamie geachtet. Scheidung ist in dem Mt 5 32 genannten Falle gestattet, und der unschuldige Teil gilt inbezug auf Wiederverheiratung als verwitwet.

10. Wie die Ehe in natürlicher Weise der Erhaltung der Kirche dient, so in geistlicher Weise das Mysterium der ἱερωσύνη, die Ordination. Sie besteht in der mit Gebeten verbundenen bischöflichen Handauflegung (χειροτονία) und hat entsprechend den drei notwendigen von Christo selbst eingesetzten hierarchischen Graden — Bischof, Presbyter, Diakon — drei selbstständige, d. h. jede für sich, auch ohne spätere Folge der andern, unter den Mysterienbegriff fallende Formen: Diakonatsweihe, Priesterweihe, Bischofsweihe. Sie giebt die χάρις ἱερωσύνης, Vollmacht zu wirksamer Ausübung der betreffenden Amtsfunktionen und darf für denselben Grad nicht wiederholt werden[6]; selbst bei Konvertiten, die römische Weihe erhalten haben, gilt, wenigstens in Russland, eine „Wiederholung" der Weihe als unstatthaft[7]. Die auf orthodoxem Gebiet, wenn auch nicht in altkirchlicher Vollständigkeit, als wirkliche Aemter erhaltenen niedern Grade — Lektoren, Vorsänger und Küster — werden

1) Macaire, théol. II, 577. 2) Macaire, théol. II, 578; vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 437 f.; JZhishmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864. 3) PhMeyer, ThLz 1890 Sp. 41. 4) Vgl. über die Ehehindernisse der Verwandtschaft ἐκ βαπτίσματος, ἐξ αἵματος und ἐξ ἐπιγαμίας Kattenbusch, Konfessionskunde I, 438 f. 5) Kalliphron 86; vgl. Macaire, théol. II, 581. 6) can. apost. 68, Rhalles II, 87. 7) Macaire, théol. II, 591.

zwar mit zur Geistlichkeit gerechnet, erhalten auch eine kirchliche Weihe (σφραγίζονται), aber keine χειροτονία. — Die Rangstufen innerhalb eines jeden der genannten drei hierarchischen Grade — Patriarch, Exarch, Metropolit, Erzbischof, Bischof; Protopresbyter oder Protopope, Presbyter oder Pope; Protodiakon oder Archidiakon, Diakon — sind eben nur Rangstufen, nicht hierarchische Grade; Subdiakonen (Hypodiakonen) scheint es nicht mehr zu geben; σύγκελλοι, πρωτοσύγκελλοι, οἰκονόμοι sind auf griechisch-orthodoxem Gebiet Amtstitel für Presbyter mit bestimmten Funktionen.

11. Den Absatz über das letzte der 7 Hauptmysterien beschliesst ein griechischer Katechismus[1]) mit der Frage: ἐκτὸς τῶν προεκτεθειμένων μυστηρίων, ὁποῖά τινα ἄλλα ἔχει ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία; und mit der zu ihr gehörigen Antwort: ἔχει ἔθιμά τινα (Sitten) καὶ παραδόσεις, αἵτινες φυλάττονται ὡς συντελοῦσαι ἢ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἠθῶν ἢ πρὸς εὐπρέπειαν τῆς ἐκκλησίας· τοιαῦται παραδόσεις, π[αραδείγματος] χ[άριν], πρὸς ταῖς ἄλλαις εἰσὶν αἱ ἐφεξῆς· τὸ ἐνδύεσθαι τοὺς ἱερεῖς λαμπρὰ ἄμφια, ὅταν ἐπιτελῶσι τὴν θείαν λατρείαν· τὸ ἀνάπτεσθαι φῶτα ἐν καιρῷ τῶν ἱερῶν τελετῶν εἰς σημεῖον τῆς πρὸς τὸν θεὸν διαπύρου πίστεως· τὸ προσφέρειν θυμίαμα εἰς ἔνδειξιν τῆς πρὸς τὸν θεὸν κατευθυνομένης ἡμῶν προσευχῆς· τὸ προάγεσθαι τὸν σταυρὸν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ὅτι πιστεύομεν εἰς τὸν ἐπ' αὐτοῦ σταυρωθέντα· τὸ ἁγιάζεσθαι τὸ ὕδωρ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ βαπτίσματος· ἡ ἐπικόσμησις τῶν ἱερῶν ναῶν διὰ σεπτῶν εἰκόνων, ὅπως, πρὸς αὐτὰς ἀτενίζοντες, μιμώμεθα τὰ πρωτότυπα· τὸ ἑορτάζειν διαφόρους ἑορτάς ...· τὸ πρὸς ἀνατολὰς στρέφεσθαι ἐν καιρῷ τῆς προσευχῆς κτλ. Diese Liste andrer Mysterien liesse sich, wie schon das κτλ. zeigt, leicht vervollständigen. Der alte weite Mysterienbegriff ist noch heute in der orthodoxen Kirche nicht ganz verschwunden; eine romanisierende Scheidung zwischen „Sakramenten" und „Sakramentalien" würde orthodoxen Anschauungen nicht entsprechen. Für die orthodoxe Kirche ist es charakteristisch, dass man über fliessende Grenzen von den Hauptmysterien zu den vielen andern Mysterien der Sitte, vom Dogma zu Kultus und Kirchensitte hinübergeführt wird.

---

1) Kalliphron S. 87f.

Kapitel IV.

Kultus, Kirchensitte und Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche.

§ 32. Kultus und kultische Sitte in der orthodoxen Kirche.

KATTENBUSCH, Konfessionskunde I, 447—502. — JGKING, Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Russland. Aus dem Englischen. Riga 1773. — [ANMURAWIEFF], Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Aus dem Russischen übersetzt und aus dem Griechischen erläutert von EVMURALT. Leipzig 1838. — EVMURALT, Lexidion der morgenländischen Kirche. Leipzig 1838. — HADANIEL, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. 4 voll. Leipzig 1847—53. — NNILLES, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis. Innsbruck 1879, 2. Aufl. 1895. — HAKOESTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Freiburg i. B. 1887. — KSCHWARZLOSE, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Gotha 1890. — Nahe gerückt sind uns die russisch-orthodoxen Kultusformen durch die Publikationen des der russischen Botschaft in Berlin attachierten Propstes APMALTZEW: Die göttlichen Liturgieen unserer hl. Väter Johannes Chrysostomus, Basilios des Grossen und Gregorios. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte. Berlin 1890, 2. Aufl. 1894. — Die Liturgieen der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlands unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus nebst einer vergleichenden Betrachtung der hauptsächlichen übrigen Liturgieen des Orients und Occidents u. s. w. Berlin 1894. — Liturgikon, die Liturgieen der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlands nebst Abend- und Morgengottesdienst, dem ausführlichen bischöflichen Ritus und vergleichender Betrachtung der hauptsächlichen übrigen Liturgieen des Orients und Occidents u. s. w. Berlin 1901. — Die Nachtwache, oder Abend- und Morgen-Gottesdienst der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlands u. s. w., Berlin 1892. Andachtsbuch der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes [Mesonyktikon und Apodeipnon] u. s. w. Berlin 1895. — Die hl. Krönung u. s. w. Berlin 1896. — Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste u. s. w. Berlin 1897. — Die Sakramente u. s. w. Berlin 1898. — Begräbnis-Ritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste u. s. w. Berlin 1898. — Fasten- und Blumen-Triodion nebst den Sonntagsliedern des Oktotoichos u. s. w. Berlin 1899. — Menologion u. s. w. I (Sept. bis Febr.). Berlin 1899. — Menologion u. s. w. II (März bis Aug.). Berlin 1901.

1. Der Kultus der orthodoxen Kirche, der gleichwie das Dogma auf apostolische Tradition zurückgeführt wird [1]), ist seiner Eigenart nach weder wesentlich Erbauungs- und Bekenntnis-Versammlung der Gemeinde, noch ein auf Gott gerichtetes priester-

1) can. 32 der Quinisexta, RHALLES II, 373f.

lich-mittlerisches Thun. Er kann unter letztern, auf Umwegen auch unter erstern Gesichtspunkt gestellt werden; aber seinem eigentlichsten Wesen nach ist er versinnlichende Darstellung des Göttlichen, im Hauptgottesdienst geradezu heiliges Drama. Sein Vollzug ist eine Bethätigung zugleich der lehrenden, heiligenden und der priesterlich vermittelnden Aufgabe der Kirche. Ihn nützt, wer wirklich „in die Mysterien eingeweiht ist“ [1]), wer ihn als Versinnlichung des Uebersinnlichen auf sich wirken lässt.

2. Die Normen, nach denen der Kultus sich vollzieht, sind die im wesentlichen gleichlautend auf orthodoxem Gebiet gedruckt vorhandenen, bis ins frühe Mittelalter zurückgehenden kultischen Bücher. Leo Allatius, ein orthodoxer Grieche von Geburt, der 1669 als Bibliothekar der Vaticana starb, zählte ihrer 24 auf [2]), Daniel 18 [3]); doch sind mehrere der hier aufgezählten ihrem Stoff nach in andern enthalten [4]). Genannt seien a) das Τυπικόν (russisch *Ustaw*), ein Almanach für sämtliche Feiern des Kirchenjahres, kein Vorlesebuch, weder Gebete noch Lektionen enthaltend, sondern gleichsam nur das Gerippe des kultischen Handelns für jeden Tag bietend; b) das Εὐχολόγιον (russisch: *Trebnik*), die Agende für den Abendmahls-Gottesdienst, die andern Hauptmysterien und andere kirchliche Feiern [5]); c) das Ὡρολόγιον (russisch: *Tschassownik*), das Brevier mit den „Akoluthien“, d. h. den Reihen der Gebete u. s. w. für den Horendienst [6]); d) die Μηναῖα τὰ δώδεκα [7]), die speziellen Gebete, Hymnen und Lektionen für die Feier der Heiligen enthaltend [8]); e—g) die Hymnenbücher: das Τριῴδιον (für die Zeit vom „Zöllnersonntag“, dem ersten des Kirchenjahres, bis zum „grossen Sabbath“, d. i. bis Ostern); das Πεντηκοστάριον (für die Zeit von Ostern bis Pfingsten) und der Ὀκτώηχος, bezw. die erweiterte Gestalt desselben das Παρακλητικόν, das die κανόνες, d. i. Reihen von je 9 Oden [9]) und losen Τροπάρια, d. i. Lobgesängen (τριαδικά, θεοτόκια, ἀναστάσιμα u. s. w.) enthält, welche Triodion und Pentekostarion

1) Vgl. CO I, 87 p. 160: μυεῖσθαι ταῖς τελεταῖς. 2) De libris ecclesiasticis Graecorum dissertationes duae, Paris 1645. 3) Codex lit. IV, 314 ff. 4) Vgl. Kattenbusch I, 478 ff. 5) Beste Ausgabe von J Goar, Paris 1647, Venedig 1730. 6) Vgl. Daniel IV, 694. 7) 12 Bde., Venedig 1625—49, zusammengezogen in ein einbändiges Menaeum, Venedig 1832. 8) Nicht zu verwechseln mit den *Menologien*, den auf den verschiednen Kirchengebieten nicht identischen Sammlungen von Heiligenlegenden für die einzelnen Tage. 9) Vgl. z. B. Daniel IV, 615—619.

nicht bieten[1]; h—k) das Ψαλτήριον, das Εὐαγγέλιον und der Ἀπόστολος[2]), welche die betr. biblischen Bücher enthalten, die in bestimmten Abschnitten fortlaufend zur Verlesung kommen.

3. Dem dramatischen Charakter des orthodoxen Kultus, speziell des Hauptgottesdienstes, entspricht es, dass der gewöhnliche Schauplatz desselben, der von West nach Ost orientierte Tempel (ναός), seiner innern Einrichtung nach nicht nur an den alttestamentlichen Tempel, sondern auch in mehr als einer Hinsicht — gewiss nicht zufällig — an das antike Theater erinnert. Die orthodoxen Kirchengebäude[3]) sind dreigeteilt. Die Hauptthür im Westen (πύλαι μεγάλαι) führt zunächst in den νάρθηξ oder πρόναος, den überdachten Vorhof, an dessen Nordseite zumeist die κολυμβήθρα, das Taufbecken, sich befindet. Eine feste Mauer mit in der Regel 3 Thüren, deren mittlere die πύλαι ὡραῖαι (Acta 3 2) sind, scheidet πρόναος und ναός. Hier im ναός sammelt sich das Volk; doch ist in demselben, etwa gleich weit von den Wänden im Westen, Norden und Süden, ein erhöhter Platz (der ἄμβων) für den Chor und den Klerus reserviert; denn ein Teil des gottesdienstlichen Dramas spielt hier im ναός sich ab. Hinter diesem *Ambon* erhebt sich — wie im antiken Theater das Scenengebäude hinter dem λογεῖον — die Bilderwand (εἰκονόστασις, *Ikonostas*), welche in der ganzen Breite der Kirche den ναός von dem letzten, heiligsten Teile der Kirche scheidet. Wie das antike Scenengebäude, hat die Ikonostas regelmässig 3 Thüren: die mittlere derselben (die ἅγιαι θύραι oder auch, wie die Mittelthür der antiken Scenenwand: βασιλικαὶ θύραι) führt zu dem ἅγιον βῆμα, dem eigentlichen ἱερόν (Allerheiligsten), die beiden andern in die an der Nordseite und an der Südseite an das ἅγιον βῆμα sich anschliessenden Vorräume, d. i. die πρόθεσις mit dem Rüsttisch im Norden[4]) und das διακονικόν im Süden. Nach dem ναός zu ist die Ikonostas — daher ihr Name — mit Bildern behängt: rechts von der „heiligen Thür" erblickt man ein Bild Christi, links das der Maria, zu ihren Seiten Heilige. — In der Mitte des ἅγιον βῆμα steht die ἁγία τράπεζα, d. i. der steinerne Altar (auch βωμός oder θυσιαστήριον) mit dem Evangelienbuch, einem liegenden Kreuz und dem Sakramentshäuschen (der § 31, 6c erwähnten ἱερὰ θήκη). Dem Volke ist das ἅγιον βῆμα für gewöhnlich unsichtbar: ein Vor-

1) Vgl. Bernardakes S. 195. 2) incl. Acta. 3) Vgl. den Grundriss bei Daniel IV, 198. 4) Vgl. Bernardakes 192 Anm. 5.

hang hängt über die ἅγιαι θύραι herab; nur in der Osterwoche ist die Thür geöffnet.

4. Die Erwähnung der Ikonostas nötigt dazu, vor weiterem der Bilderverehrung und Heiligenverehrung der orthodoxen Kirche zu gedenken. Und beides hat auch hier den richtigen Platz. Auch die meisten Katechismen [1]) besprechen diese Dinge nicht beim Dogma, sondern gelegentlich beim ersten und zweiten Gebot. Freilich gehören sie auch zum Dogma der orthodoxen Kirche: zum Gedächtnis der Wiedereinführung der Bilder in die Kirchen am 11. März 843 [2]) wird noch heute am ersten Fastensonntage das Fest der Orthodoxie gefeiert, dessen Liturgie [3]) durch Anathematismen gegen alle möglichen Heterodoxien „ausgezeichnet" ist. Allein Dogma und Kirchensitte gehen hier ineinander. Als Kirchensitte ist die Bilderverehrung aufgekommen; erst nachträglich hat die dogmatische Theorie die τιμητικὴ προσκύνησις (nicht λατρεία), die den Bildern erwiesen werde [4]), durch die Erwägung gerechtfertigt, dass ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει [5]). Auch die Bilder gelten der orthodoxen Kirche als geheimnisvolle Versinnlichungen des Uebersinnlichen; ihre kultische Verehrung — jeder Gottesdienst beginnt mit einer προσκύνησις der Bilder [6]), und für die häusliche Frömmigkeit spielen die Bilder eine grosse Rolle — ist deshalb für die griechische Kirche besonders charakteristisch. Eigentlich plastische Bildwerke sind in den Kirchen durch die Tradition verpönt [7]), auch Kruzifixe fehlen, höchstens treten Reliefplatten an die Stelle der gemalten Bilder [8]). — Noch weniger ist die Verehrung (προσκύνησις) der Heiligen und der Reliquien (ἅγια λείψανα) von der orthodoxen Kirche dogmatisch verarbeitet worden. Als legitime Kirchensitte wird beides durch den Kultus erwiesen. Denn die zahllosen

---

1) Z. B. Kalliphron S. 98f.; Konstantinos 90 u. 92f. 2) Vgl. CdeBoor, BZ IV, 1895 S. 445ff. 3) Bei Daniel IV, 217ff. nach King S. 370ff. 4) Nic. II sess. 4, Mansi XIII, 131 C. 5) So mit Johannes Damasc., Papst Gregor II. und dem zweiten Nicaenum auch die Modernen, z. B. Bernardakes S. 221, Kalliphron S. 99. Das Wort wird auf Basilius d. G. zurückgeführt, rührt auch von ihm her, hat aber bei ihm (de spir. s. 18 45 MSG 32 149 C) mit der Bilderverehrung nichts zu thun, ist vielmehr bei ihm ein Argument, das die Verehrung Christi und des Geistes gegen den Vorwurf des Ditheismus, bezw. Tritheismus schützen soll (vgl. FXFunk, ThQS 1888 S. 297f. und 1889 S. 171 = kirchengesch. Abhandlungen II, 1899 S. 251—253). 6) Daniel IV, 328. 7) Bernardakes 220. 8) Muralt, Lexidion s. v. „Bilder"; FLoofs, ThLZ 1891 Sp. 542f.

Heiligen haben in örtlich verschiedener Auswahl ihre besondren Feste, und bei dem eucharistischen Opfer (vgl. No. 5) wird die Darbringung εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τῆς ὑπερευλογημένης ἐνδόξου δεσποίνης θεοτόκου und die den Heiligen gewidmete von der *oblatio pro vivis et defunctis* geschieden[1]), auch wird der πρεσβεῖαι der Maria und der ἱκεσίαι der Heiligen ausdrücklich gedacht[2]). Ἅγια λείψανα enthalten freilich nicht alle, aber doch manche Altäre, und in das *Antimensium*, eine seidene Decke mit der Darstellung des Begräbnisses Christi, die, über einen ungeweihten Altar u. dgl. gebreitet, auch diesen zur ἁγία τράπεζα weiht[3]), muss mindestens in einer Ecke eine Reliquie eingenäht sein. Allein eine dogmatische Theorie über den Begriff der ἅγιοι fehlt. Die Heiligen sind den Engeln, deren Verehrung in der orthodoxen Kirche mehr hervortritt, als in der römischen, infolge der altkirchlichen Tradition oder neu aufgekommener Frömmigkeitspraxis[4]) faktisch zur Seite getreten; Kanonisation kennt die orthodoxe Kirche nicht[5]).

5. Im Mittelpunkt des Kultus steht die eucharistische Feier. Jeder Hauptgottesdienst — er folgt in der Regel der sog. Liturgia Chrysostomi[6]), nur an einzelnen Sonntagen[7]) der sog. Liturgia Basilii[8]) — kulminiert in ihr. Den dramatischen Charakter dieses eucharistischen Gottesdienstes kann nur Detailschilderung deutlich machen[9]). Der erste Teil desselben, die in der πρόθεσις (vgl. No. 3) sich abspielende προσκομιδή, in welcher das „Lamm“ und die Prosphorenteile der Maria und der Heiligen, sowie die für Lebende und Tote (vgl. No. 4) mit der „hl. Lanze“ aus dem Ganzen des Abendmahlsbrotes ausgestochen und auf dem „Diskos“ (der Patene) nach festen Regeln arrangiert werden[10]), bildet das Warten auf den Messias ab[11]); der zweite Teil, die „Liturgie der Katechumenen“ mit der μικρὰ εἴσοδος stellt das Wirken Jesu bis zum Leiden dar, und der mit der μεγάλη εἴσοδος einsetzende dritte Teil, die „Liturgie der Gläubigen“, αὐτὸ τὸ κοσμοσωτήριον ἔργον τῆς ἐξαγορᾶς καὶ ἀπολυτρώσεως[12]). Die liturgischen Handlungen, die

1) Lit. Chrys., Daniel IV, 332—335. 2) Daniel IV, 332 u. 361. 3) Vgl. Daniel IV, 207 Anm., auch gegen Koestlin S. 75f. und „Briefe“ S. 17. 4) Vgl. Daniel IV, 249 Anm. 1. 5) Doch vgl. Kattenbusch I, 463. 6) Daniel IV, 325—372. 7) Muralt S. 10. 8) Daniel IV, 421—438. 9) Vgl. Karydes S. 199 ff.; „Briefe“ S. 6 u. 9—29; Philaret I, 395 ff.; Kattenbusch I, 491—498. 10) Vgl. die Bilder bei Daniel IV, 389f.; Muralt s. v. „Lanze“ und Tafel V. 11) Bernardakes S. 193: ἀπεικονίζει. 12) Bernardakes S. 194.

Gebete, Lektionen und Hymnen, die Priesterkleidung[1]), der Scenenwechsel — all dies hilft mit zu diesem „ἀπεικονίζειν“ der Heilsgeschichte. Die Gemeinde ist für gewöhnlich (doch vgl. No. 7 a. E.) lediglich Zuschauerin; der in der orthodoxen Kirche künstlerisch hochentwickelte Kirchengesang[2]) ist einem geschulten Chore reserviert.

6. Neben dem Hauptgottesdienste zählt man 7 Horengottesdienste[3]). Diese „ἑπτὰ αἰνέσεις τῆς ἐκκλησίας“ sind: 1. ὁ ἑσπερινός *(Vesper)*, 2. τὸ ἀπόδειπνον *(Completorium)*, 3. τὸ μεσονυκτικόν *(Matutinum)*, 4. ὁ ὄρθρος *(Laudes)*, 5. ἡ πρώτη [scil. ὥρα], 6. ἡ τρίτη, 7. ἡ ἕκτη καὶ ἡ ἐννάτη[4]). Einst sind sie in den Klöstern jede zu ihrer Zeit gehalten worden. Gegenwärtig finden selbst in den Athosklöstern Kombinationen und Kürzungen statt[5]), und die μεσώρια πρώτης, τρίτης, ἕκτης, ἐννάτης[6]) scheinen nirgend mehr gehalten zu werden. Doch kommen als ausserordentliche Gottesdienste noch heute in Klöstern 15- bis 16 stündige Gebetswachen (ἀγρυπνίαι) vor[7]). Für den Gemeindegottesdienst haben nur die Vesper und die Matutine (eine Kombination aus μεσονυκτικόν, ὄρθρος und πρώτη) Bedeutung[8]). Lektionen, Gebete und Hymnengesang füllen diese Gottesdienste aus; Orgeln kennt die orthodoxe Kirche nicht. Eine besondre Gestalt des Vespergottesdienstes ist am Mittwoch und Freitag der Fastenzeit der Gottesdienst nach der λειτουργία τῶν προηγιασμένων *(liturgia praesanctificatorum)*, d. h. die eucharistische Feier mit am Sonntag vorher geweihten Elementen[9]).

7. Das Kirchenjahr der orthodoxen Kirche[10]) beginnt am Zöllnersonntage (κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου; Ev.: Lc 18 9—14) mit der dreiwöchentlichen Vorbereitungszeit vor der Quadragesimalzeit, also 8 Tage vor dem römischen Sonntag Septuagesimae. Am Schluss dieser 3 Wochen folgt nach der κυριακὴ ἀπόκρεως die mit der κυριακὴ τῆς τυροφάγου schliessende sog. „Butterwoche“, die Karnevalszeit der orthodoxen Kirche; dann vom nächsten Montag ab die Fastenzeit. Dieser erste Abschnitt des Kirchenjahrs endet mit der „grossen Woche“, d. i. der Char-

---

1) Vgl. „Briefe“ S. 10—12. 2) Vgl. oben No. 2 e—g. 3) Vgl. z. B. Bernardakes S. 194 f. 4) Vgl. die andern Zählungen der Siebenzahl bei PhMeyer, ZKG XI, 427. 5) Vgl. PhMeyer, ZKG XI, 428 f. 6) Daniel IV, 285. 7) PhMeyer, ZKG XI, 429. 8) Bernardakes S. 195; „Briefe“ S. 29—48. 9) Daniel IV, 439—450; vgl. „Briefe“ S. 48—57. 10) Vgl. Daniel IV, 213—235.

woche[1]), in der am Gründonnerstage in der Kirche eine Fusswaschung stattfindet[2]), der Charfreitag (ἡ μεγάλη παρασκευή)[3]) aber zurücktritt vor dem „grossen Sabbath", dem dramatischen Höhepunkte des orthodoxen Kultus[4]). Der zweite Abschnitt des Kirchenjahrs läuft von der unmittelbar an die Vesper des grossen Sabbaths sich anschliessenden Matutine der ἁγία καὶ μεγάλη κυριακὴ τοῦ πάσχα[5]) bis zur κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, 8 Tage nach Pfingsten, also bis zu dem Sonntage, an welchem im Abendlande das in der orthodoxen Kirche unbekannte Trinitatisfest gefeiert wird. Dann folgen bis zur κυριακὴ πρὸ τῆς ὑψώσεως, d. h. bis zu dem Sonntage vor dem am 14. September gefeierten grossen Fest der Kreuzerhöhung (vgl. unten), je nach der Lage des Osterfestes 13 bis 17 Matthäussonntage[6]). Nach der κυριακὴ μετὰ τὴν ὕψωσιν setzt eine Reihe (11 bis 12) von Lukassonntagen ein; dann folgen der Sonntag vor Weihnachten, der Sonntag nach Weihnachten und eventuell, je nach der Lage des Osterfestes, noch der Sonntag nach Epiphanias (κυριακὴ μετὰ τῶν φώτων) und 2 Lukassonntage und 1 Matthäussonntag. — An Festen zählt man ausser dem Osterfest, dem Fest κατ' ἐξοχήν, zunächst 12 Hauptfeste: 1. Weihnachten, 2. das Epiphaniasfest (Θεοφάνεια κυρίου, ἡμέρα τῶν φώτων) mit dem μέγας ἁγιασμὸς τοῦ ὕδατος, der „Wasserweihe", am 6. Januar[7]), 3. ἡ ὑπάντη τοῦ κυρίου, das Fest der „Darstellung Jesu", am 2. Februar, 4. das Fest der Verkündigung Jesu, am 25. März, 5. das Palmenfest, 6. Himmelfahrt, 7. Pfingsten, 8. Verklärung Jesu, am 6. August, 9. κοίμησις Μαρίας, am 15. August, 10. Geburt Mariä, am 8. September, 11. das Fest der Kreuzerhöhung, das zur Erinnerung an die Auffindung des hl. Kreuzes und an die Einweihung der Konstantinischen Kirchenbauten in Jerusalem schon im endenden 4. Jahrh. gefeiert wurde[8]), 12. ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς . . . θεοτόκου (römisch: Mariä Opferung)[9]), am 21. November. Ferner feiert man 4 andere auch noch „grosse", aber doch geringere Feste: Beschneidung Jesu am 1. Januar; Johannis Baptistae; Peter und Paul am 29. Juni; Enthauptung Johannis

1) Vgl. RE² XVII, 257—261. 2) „Briefe" S. 110. 3) Vgl. KL² IX, 1483. 4) Vgl. „Briefe" S. 121 ff. 5) „Briefe" S. 133 ff.; vgl. 127. 6) Die Reihe beginnt mit der κυριακὴ δευτέρα τοῦ Ματθαίου; denn der erste Sonntag, an dem das Matthäusevangelium gelesen wird, ist die κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων selbst. 7) „Briefe" 261 ff.; King 358 ff.; FMeyer v. Waldeck, Russland u. s. w., Leipzig 1886 S. 130 ff.; vgl. oben § 21, 2c. 8) Vgl. KL² VII, 1100. 9) KL² VIII, 817.

am 29. August; sodann 8 grössere und viele kleinere, sog. „mittelgrosse“ Feste, endlich zahllose „kleine“ Feste. In Summa giebt's 91 Feiertage, an denen nicht gearbeitet wird[1]. An all diesen Festen erhält der Gottesdienst durch die Besonderheiten der dramatischen Symbolik des Kultus je seine besondre Färbung, und an einigen Hauptfesten (z. B. Ostern) wird auch das Volk — nach Art des Publikums auf den Bühnen — aktiv in dem Drama der kultischen Feier.

8. Bei dem Vollzuge der ausser der Eucharistie (No. 5) vorhandenen Mysterien (vgl. § 31) tritt didaktische Symbolik an die Stelle der dramatischen[2]. Ein überreiches Ceremoniell begleitet aber selbst die Krankenölung[3]. Ausser den Mysterien und den erwähnten Festen geben Kirchweihen[4], Begräbnisse[5]) Mönchsweihen, bischöfliche Inthronisationen, Krönungsfeierlichkeiten, sowie die von den Patriarchen oder den sonstigen Kirchenhäuptern — in Russland in Moskau von einem Bischof — vollzogene Weihe des ἅγιον μύρον (vgl. § 31, 5)[6] u. dgl. reiche Gelegenheiten zur Entfaltung ceremonieller Weitläuftigkeit. Die orthodoxe Kirche wirkt wesentlich als Kultusanstalt; aber sie hat das Leben ihrer Gläubigen mit ihrem kultischen Ceremoniell so umsponnen, dass es kaum möglich ist, sie zu ignorieren.

§ 33. Christliche Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche.

FKattenbusch, Konfessionskunde I, 475—478, 503—542. — Fallmerayer, Stourdza, Leroy-Beaulieu III s. § 26, 6. — PhMeyer, Beiträge zur Kenntnis der neuern Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster (ZKG XI, 1890 S. 395—435 u. 539—576). — PhMeyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894. — NRuzitschitsch, Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben IThZ III, 1895 S. 645—672 u. IV, 29—45 u. 235—247). — Aus der § 26, 6 a. E. erwähnten belletristischen Litteratur vgl. z. B. LTolstoi, Volkserzählungen. Nach dem Russischen von WGoldschmidt (Leipzig, Reclam No. 2556 u. 2557). — KHoll, Ueber das griechische Mönchtum (PJ Bd. 94, 1898 S. 407—424).

1. Die Confessio orthodoxa[7] bespricht beim neunten Artikel des Symbols „die 9 vornehmsten Gebote der Kirche“. Die Kirche gebietet: a) Gott in demütiger Gesinnung anzubeten, an Sonn-

1) Daniel IV, 235. 2) Vgl. die liturgischen Formulare bei Daniel IV, 485 ff. und die bei der Litteratur genannten Bücher Maltzews über die Sakramente, die Krönung und den Begräbnis-Ritus. 3) „Briefe“ S. 190—197. 4) „Briefe“ S. 288 ff. 5) ib. S. 307 ff. 6) ib. S. 301 ff. 7) I, 87—95 p. 159 ff.

und Festtagen am Kultus teilzunehmen, b) die gebotenen Fastenzeiten zu beobachten, d. h. die 4 grossen Fasten [1]), die wöchentlichen Fasten am Mittwoch und Freitage [2]) und die Fasten am Fest der Enthauptung Johannis (29. Aug.) und der Kreuzerhöhung (14. Sept.), c) den Klerus zu ehren, d) viermal im Jahre zu beichten, e) nichts Häretisches zu lesen, f) Fürbitte zu thun für geistliche und weltliche Obrigkeiten [3]), g) etwa ausgeschriebene ausserordentliche Fasten, Bittgänge u. s. w. zu beobachten, h) der Kirche ihr Gut nicht zu entfremden, i) Hochzeiten nicht an den Tagen zu halten, da es kirchlich unstatthaft ist. Die Hervorhebung dieser 9 kurzen Kirchengebote an Stelle eines Verweises auf die Kanones ist bei dem neben römischen Katholiken lebenden Petrus Mogilas vermutlich mit durch das römische Beispiel bedingt gewesen [4]); die orthodoxe Kirche pflegt sonst ihre Autorität nicht mit polizeilichen Minimalforderungen ihren Gläubigen unter die Nase zu rücken. Sie braucht es auch nicht, weil auf all ihren Gebieten Kirche und Nationalität, Kirchensitte und Volkssitte eng verwachsen sind. Inhaltlich aber sind jene 9 Gebote der Confessio orthodoxa, die durch sie auch formell legitimiert sind, für das orthodoxe Christentum charakteristisch. Die Christenpflichten erscheinen hier als wesentlich kultische. In der That geht für viele orthodoxe Christen das Christentum in der Teilnahme am Kultus, in der gewissenhaften Beobachtung der Fasten und in der Verehrung der Bilder auf, die in jedem frommen Hause den Heiligtümern der Kirche auch im Rahmen des privaten Lebens sinnbildliche und sinnenfällige Gegenwärtigkeit geben. Auch die Werke besondrer

1) Dies sind 1. die Fastenzeit der μεγάλη τεσσαρακοστή (8 Wochen; vom Montag nach der κυριακὴ τοῦ τυροφάγου an bis Ostern, doch abgesehen — vgl. § 23, 2 — von den Samstagen ausser dem „grossen Sabbath", d. i. dem Ostersamstage, und von den Sonntagen); 2. das Apostelfasten (von Pfingsten bis Peter und Paul, 29. Juni); 3. das Marienfasten (1.—15. Aug.) und 4. das Adventsfasten (15. Nov. bis Weihnachten). 2) Ausgenommen sind der Mittwoch und Freitag der Woche vor der κυριακὴ ἀπόκρεως, der Woche nach Ostern und nach Pfingsten, der Zeit zwischen Weihnachten und dem 6. Jan. und teilweise auch der Mittwoch und Freitag der „Butterwoche". 3) Vgl. in der Liturgie des Festes der Orthodoxie das Anathem gegen die, „welche glauben, dass die orthodoxen Fürsten ihre Throne nicht infolge besondrer Gewogenheit Gottes gegen sie besteigen", King S. 375 und bei Daniel IV, 220. 4) Auf römischem Gebiete hat nach KL² V, 162 zuerst der Katechismus des Canisius (1554) die „Gebote der Kirche" formuliert.

„Frömmigkeit" bleiben zumeist im Banne des Kultus. Das Stiften von Kerzen für die Kirche oder für die Hausbilder ist z. B. eine sehr gewöhnliche Extra-Leistung. Man kann auch kultisch für sich beten lassen und bei dieser Gelegenheit der Verehrung für den Klerus (oben c) pekuniär messbaren Ausdruck geben.

2. Doch würde man der orthodoxen Kirche Unrecht thun, wenn man den Schein erweckte, als meine sie, in dieser Kultusfrömmigkeit bestehe das ganze Christentum. Sie sieht im Jugendunterricht von sittlich-religiöser Erziehung ihrer Glieder nicht ab. Die Unterweisung knüpft dabei mit der Regelmässigkeit jahrhundertelanger Tradition an an die 10 Gebote[1]), an das Vaterunser und sehr häufig auch an die Makarismen der Bergpredigt. Und es lässt sich nicht leugnen, dass die betreffenden Ausführungen der Katechismen z. T. viel Treffliches enthalten. Sie bekunden, wenn man von der Behandlung der Bilderverehrung beim zweiten Gebote absieht, zumeist praktischen Blick und gesunde Nüchternheit; GASS[2]) hat mit Unrecht die allegorische „Ausweitung" der vierten Bitte in der Confessio orthodoxa[3]) für allgemein verbreitet gehalten[4]). Die orthodoxe Kirche hat auch in ihrem Lehren nie einen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass dereinst nach den Werken gerichtet werde (vgl. § 29, 4). — Und mehr als gesunder Moralismus zeigt sich in manchen Erklärungen des Vaterunsers und der Makarismen: man lernt hier, dass die orthodoxe Kirche ein subjektives Christentum zu erwecken vermag, dem gegenüber evangelische Frömmigkeit Geistesgemeinschaft empfinden kann. Die Confessio Dosithei ist freilich der evangelischen Rechtfertigungslehre des Cyrillus Lukaris mit Entschiedenheit entgegengetreten[5]). Die evangelischen Gedanken

1) I: Exod. 20 2; II: ib. 4 u. 5; III: ib. 7; IV: ib. 8—10a; V: ib. 13 u. s. w.; X: ib. 17. 2) S. 354. 3) II, 19 p. 219ff.: *Haec petitio principio ... animae nostrae alimentum, verbum dei, complectitur ..., secundo reliquum etiam animae pabulum ... tertio nomine panis omne comprehenditur, quod ad praesentem vitam necessarium est.* 4) KALLIPHRON z. B. sagt S. 113: διὰ τοῦ ἐπιουσίου ἄρτου ... ἐννοοῦμεν πᾶν ὅτι ἀναγκαιοῖ εἰς ἡμᾶς ἐν τῇ προσκαίρῳ ταύτῃ ζωῇ, παρακαλοῦντες τὸν θεόν, ἵνα πληθύνῃ τοὺς καρποὺς τῆς γῆς καὶ εὐλογῇ τοὺς κόπους ἡμῶν, ἐπαναπαυόμενοι εἰς τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ. Ebenso dem Sinne nach KONSTANTINOS S. 125 und BERNARDAKES S. 214. Der russische Katechismus (PHILARET II, 364f.) behandelt den allegorischen Sinn der Bitte an zweiter Stelle. 5) CD 13 p. 445f., verglichen mit Confessio Cyrilli 13 bei KIMMEL S. 32.

zu verstehen, fehlten ihr die Voraussetzungen: πίστις war ihr lediglich ἡ οὖσα ἐν ἡμῖν ὀρθοτάτη ὑπόληψις περὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων[1]), ihr ἐνεργεῖσθαι δι' ἀγάπης lediglich das Sichhalten an die Gebote[2]), und neben der Rechtfertigung durch die Taufe (§ 31, 4) bleibt in ihr für das δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως καὶ τῶν ἔργων, von dem sie redet[3]), ein klarer Sinn nur dann, wenn man es auf das endgerichtliche Gerechtfertigtwerden bezieht[4]) und im Sinne der Ueberzeugung deutet: πιστεύομεν μηδένα σώζεσθαι ἄνευ πίστεως[5]); höchstens könnte auch an das relative Zweifellos-werden dieses endgerichtlichen δικαιοῦσθαι schon in diesem Leben gedacht werden[6]). Und wenn es um das „Dogma“ sich handelt, werden die meisten orthodoxen Theologen noch heute in den Bahnen der Confessio Dosithei sich halten; nur bei der Busslehre hat das Dogma Raum für evangelische Gedanken (vgl. § 31, 7). „Glaube“ und „Leben“ haben daher für viele Tausende orthodoxer Christen einen innerlichen Zusammenhang nur in der Erhebung über die vergängliche Welt, in der Stimmung, die der Kultus erzeugen soll, und eben deshalb tritt dieser für den orthodoxen Christen, der den Katechismusunterricht hinter sich hat, so sehr an die erste Stelle[7]). Allein es ist doch überaus beachtenswert, dass in nicht wenigen Katechismen — keineswegs nur in dem russischen, dessen Verfasser der nach römischem Urteil[8]) „von Schleiermacher und Neander beeinflusste, protestantisierende“ PHILARET war — die praktische Frömmigkeit bei der fünften Bitte und bei der ersten, zweiten und vierten Seligpreisung (Mt 5 3. 4. 6) Wege gewiesen wird, die zu wirklichem Verständnis des Evangeliums führen: zum Verzicht auf alle Eigengerechtigkeit und zum Vertrauen auf Gottes verzeihende Gnade in Christo wird hier in so klarer Weise angeleitet, wie es in keinem römisch-katholischen Katechismus geschieht[9]).

1) CD 9 p. 435. 2) CD a. a. O. 3) CD 13 p. 445. 4) vgl. CD 13 a. E. p. 446. 5) CD 9 initium, p. 435. 6) Vgl. CD 3 p. 428: ἡ χάρις . . . δικαιοῖ καὶ προωρισμένους ποιεῖ. 7) Charakteristisch ist der Titel eines IThZ VI 1898, S. 192 besprochenen serbischen Buches: THSTEPHANOVITZ, „Das Kennen der Kirche“ oder „Die Liturgik“, Belgrad 1897. 8) KL² X, 1369. 9) Im russischen Katechismus wird auf die Frage: *Was heisst geistlich arm sein?* folgende Antwort gegeben: *Die innere Ueberzeugung hegen, dass wir nichts sind und haben, ausser was Gott uns schenkt, und dass wir ohne die Hülfe und die Gnade Gottes nichts Gutes zu thun vermögen; dass wir uns solcher Art für nichts halten und in Allem unsere Zuflucht zu der Barmherzigkeit Gottes nehmen. Um es kurz nach der Erklärung des Johannes*

3. Uebrigens ist das Mass der Beteiligung am kultischen Leben der Kirche, das die Kirchengebote der Confessio orthodoxa fordern, nicht das Mindestmass kultischer Kirchlichkeit.

Chrysostomus zu sagen: die geistliche Armut ist die Demütigkeit (PHILARET II, 368). Das *Leidtragen* der zweiten Seligpreisung wird gedeutet als *die Trauer und Bekümmernis des Herzens, sowie die aufrichtigen Thränen darüber, dass wir dem Herrn so unvollkommen und unwürdig dienen, ja selbst seinen Zorn durch unsere Sünden verdient haben,* und der Trost, den der Herr verheisst, wird erklärt als *der Trost der Gnade, der in der Vergebung der Sünden und dem Frieden des Gewissens besteht* (ib. S. 369). Noch evangelischer ist die Erklärung der vierten Seligpreisung: *Was ist hier unter dem Ausdrucke „Gerechtigkeit" zu verstehen? — Obschon man unter diesem Ausdrucke jede Tugend verstehen kann, nach welcher der Christ — wie nach Speise und Trank — Verlangen tragen soll, so muss hierunter doch vorzüglich jene Gerechtigkeit verstanden werden, von welcher in der Weissagung Daniels* (cap. IX, 24) *gesagt ist, dass die ewige Seligkeit gebracht werden solle, d. h. die Rechtfertigung des vor Gott schuldigen Menschen durch die Gnade Jesu Christi und den Glauben an ihn. Von dieser Gerechtigkeit spricht der Apostel Paulus: Ich sage aber* u. s. w. Rm 3 22—25. — *Wer sind die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden? — Diejenigen, die Gutes zu thun lieben, sich aber doch nicht für gerecht halten, sich nicht auf ihre guten Werke verlassen, sondern sich als Sünder bekennen und als Schuldner vor Gott; die mit ihres Herzens Wünschen und ihrem gläubigen Gebete, wie nach geistiger Speise und Trank, hungern und dürsten nach ihrer Rechtfertigung durch die Gnade Jesu Christi* (ib. S. 370 f.). Viel „griechischer" ist die Erklärung der gleichen Stellen bei BERNARDAKES; aber auch hier kommt bei der zweiten Seligpreisung der biblische Begriff der Trauer über die Sünde durch (S. 250), und zu Mt 5 6 heisst es: χαίρουσιν οἱ πλεονέκται καὶ οἱ ἅρπαγες . . ., λυποῦνται δὲ τοὐναντίον ἀπαρηγόρητα οἱ πτωχοὶ καὶ κτλ. Ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀνατρέπει τὰ ἀνέκαθεν ἔμφυτα εἰς τὸν ἁμάρτωλον ἄνθρωπον αἰσθήματα ταῦτα καὶ ἀναβιβάζει τοὺς μαθητάς του διὰ τῆς θείας του χάριτος καὶ δυνάμεως εἰς ὕψος ἠθικῆς, εἰς τὸ ὁποῖον ἦτο ἀδύνατον εἰς ἡμᾶς ν'ἀναβῶμεν οἴκοθεν (S. 251). KALLIPHRON deutet (S. 117) die vierte Seligpreisung rein ethisch, ihre Verheissung nach Ps 17 15; von der ersten und zweiten aber sagt er: Πτωχοὶ τῷ πνεύματι ἐννοοῦνται οἱ ταπεινόφρονες· διότι, κατὰ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Χρυσορρήμονος „πνευματικὴ πτωχεία ἐστὶν ἡ ταπεινοφροσύνη". εἰς τοὺς ταπεινόφρονας δὲ ὑπισχνεῖται ὁ κύριος τὴν οὐράνιον βασιλείαν, ἐν μὲν τῇ παρούσῃ ζωῇ προκαταρτικῶς διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐλπίδος, ἐν δὲ τῇ μελλούσῃ ἐντελῶς διὰ τῆς κοινωνίας τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν. — Πενθοῦντας ἐννοεῖ τοὺς ἐν συντριβῇ καρδίας λυπουμένους καὶ κλαίοντας ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν. οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ παρηγοροῦνται, καθερχομένης ἐπ'αὐτοὺς τῆς θείας χάριτος, καὶ ἐν τῇ μελλούσῃ, ἀπολαύοντες τῆς ἀληθοῦς καὶ τελείας μακαριότητος (S. 116). Am nächsten kommt dem evangelische Einflüsse verratenden russischen Katechismus unter den mir bekannten der von KONSTANTINOS. Hier beginnt die Erklärung der fünften Bitte mit den Worten: Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι χρεωστοῦσιν ἐπίσης νὰ αἰτῶσι παρὰ θεοῦ τὴν συγχώρησιν τῶν ἁμαρτιῶν των· διότι ὅλοι εἶναι ἁμαρτωλοί, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον. διὰ μόνης

Kirchliche Censurierungen sind auch dann selten, wenn die Laienfrömmigkeit an dies Mass längst nicht hinanreicht. Die orthodoxe Kirche ist im ganzen sehr tolerant. Wo sie, wie in den Ostseeprovinzen und in Südrussland, unter konfessionell gemischter Bevölkerung mit eifersüchtiger Begehrlichkeit sich geltend macht, wirken nationale Spannungen mit. Im grossen und ganzen hat sie den Gleichmut, die Sicherheit, den Stolz und — die Genügsamkeit des altansässigen, gesättigten Besitzers. Daher fehlt ihr auch, obwohl man ihr eine Thätigkeit auf dem Gebiet der Heidenmission innerhalb der Grenzen des weiten Zarenreichs nicht ganz absprechen kann[1]), ein eigentlich propagandistischer Trieb.

4. Andrerseits liegt das **Ideal** christlicher Frömmigkeit für das Denken des orthodoxen Durchschnittschristen weit hinaus über die in No. 1 erwähnten Forderungen und über die blosse sittlich-religiöse Rechtbeschaffenheit (vgl. No. 2). Ἰδού, ὁ τέλειος χριστιανός! sagte ein alter Mönch der Gegenwart vor dem Bilde eines in seinen Gewändern gekreuzigten Mönchs[2]). Der Mönch, der schon in diesem Leben aus dem Verflochtensein in die Sinnlichkeit sich erheben kann, ist für orthodoxes Denken noch viel zweifelloser und direkter, als auf römischem Gebiet, der Repräsentant vollkommnen Christentums, und auch auf die Urteile über Laienfrömmigkeit wirkt dies Ideal zurück[3]). Klöster (μοναστήρια, λαῦραι) von Mönchen und von Nonnen giebt's in allen Teilen der orthodoxen Kirche. Verschiedenartige „Orden“ aber kennt

---

τῆς μετανοίας δύναται ὁ πιστὸς νὰ λάβῃ τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν του (S. 126), und zu einer wahren Busse fordert er u. a. die στεῤῥὰ ἐλπὶς καὶ πεποίθησις εἰς τὴν εὐσπλαγχνίαν ταῦ θεοῦ διὰ μεσιτείας Ἰησοῦ Χριστοῦ (ib.). Ja in der Einleitung zur Erklärung der Gebote heisst es bei Besprechung von Jak 2 20 in einer Anmerkung: Εἶναι ἀληθές, ὅτι ἐκ πίστεως μόνης δικαιοῦται ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὅταν ἐπιστρέφῃ εἰς τὸν θεὸν δὲν (= οὐδὲν) ἔχει νὰ καταφύγῃ εἰς ἄλλο πάρεξ εἰς τὴν πίστιν καὶ ἐλπίδα τὴν εἰς Χριστόν, ὅστις ἀπέθανε διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ ἐπροξένησεν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ οὐρανίου πατρός, κατὰ τοῦ ἀποστόλου τὴν μαρτυρίαν Gal 2 16a. ἀλλ' ὅμως τοῦτο δὲν ἀποκλείει τὴν γυμνασίαν τῶν καλῶν ἔργων, ἀλλὰ μάλιστα ἐξ ἐναντίας καὶ τὴν συνιστᾷ u. s. w. (S. 79).

1) Vgl. Philaret II, 44—54. Seit 1860 besteht eine Missionsgesellschaft für den Kaukasus, seit 1865 eine zweite, die namentlich in Sibirien arbeitet (vgl. AMZ II, 385ff. u. 453ff.). Kattenbusch, Konfessionskunde I, 505 Anm. weiss auch von Mitbeteiligung russisch-orthodoxer Mission an der japanischen Missionsarbeit. 2) PhMeyer, ThLz 1889 Sp. 177. 3) Vgl. z. B. Tolstoi, Volkserzählungen S. 145ff.

man dort nicht; das Mönchtum ist, auf den Regeln des Basilius ruhend, ein einheitliches. Doch unterscheidet man μοναστήρια ἰδιόῤῥυθμα und κοινόβια: in ersteren ist seit dem 14. Jahrh. der Missbrauch des Privateigentums eingerissen und die Zucht daher eine minder straffe[1]). Weiter unterscheidet man unter den Mönchen eines Klosters die ἀρχάριοι oder ῥασοφόροι — ῥᾶσος ist ein dunkler Rock —, d. i. die Novizen, und die eigentlichen Mönche; unter letzteren die μικρόσχημοι oder σταυροφόροι [nach ihrer Kreuztonsur] und das ἀγγελικὸν τάγμα der μεγαλόσχημοι, der τέλειοι μοναχοί oder „Grossmönche", die auch durch ihre Kleidung vor den μικρόσχημοι ausgezeichnet sind[2]). In strengen Klöstern, so in den Cönobien der κοινότης τοῦ ἁγίου ὄρους, d. h. des Athos[3]), geht der ῥασοφόρος gleich zum μέγα σχῆμα über; in den idiorrhythmischen Klöstern, und so auch in Russland, ja überhaupt ausserhalb der κοινότης τοῦ ἁγίου ὄρους sind μεγαλόσχημοι sehr selten. Ausser den Cönobiten giebt's noch heute auf orthodoxem Gebiet Anachoreten, die in enger Verbindung mit einem Kloster zu zweien und dreien in einem Privathause wohnen, und Eremiten. An der Spitze eines Klosters steht ein Igumén (ἡγούμενος), bezw. eine Igumenisse — „Archimandrit" ist ein Titel —, bei den idiorrhythmischen Klöstern oft zwei ἐπίτροποι[4]). Die Aufnahmebedingungen sind in Russland und wahrscheinlich auch in andern slavischen Nationalkirchen durch staatliche Erlasse geregelt[5]); auf griechisch-orthodoxem Gebiet hat die Freiheit der lokalen Tradition, ja z. T. die Willkür weitern Spielraum. — Wie in den andern orientalischen Nationalkirchen (doch vgl. § 19, 5) und im Abendlande, hat ein Teil der Mönche, ein kleinerer Teil freilich als im römischen Katholizismus, klerikale Weihen: ἱεροδιάκονοι und ἱερομόναχοι. Neben ihnen und den ἁπλοῖ μοναχοί sind in manchen Klöstern auch eigentliche Laien (κοσμικοί) zu finden, die dauernd mit Dienstleistungen verschiedener Art betraut sind.

5. Ein Teil der ἱερομόναχοι ist durch beichtväterliche Praxis (§ 31, 7 a. E.) an den praktischen Aufgaben der Kirche beteiligt, und alle Klöster übernehmen — darin besteht ein Teil ihrer Einnahmen — Bestellungen auf Gebete (vgl. oben 1 a. E.). Uebrigens hat das orthodoxe Mönchtum als solches keine weitere Aufgabe in der Kirche als eben die, das christliche Lebensideal zur Dar-

1) PhMeyer, ZKG XI, 405 ff. 2) PhMeyer, ZKG XI, 550 f. 3) PhMeyer a. a. O. S. 397; Kattenbusch I, 533 ff. 4) PhMeyer, ZKG XI, 417. 5) Silbernagl S. 125.

stellung zu bringen. Bei den edelsten und gebildetsten der Mönche hüllt sich dieses Ideal noch heute in die Formen der areopagitischen, speziell der hesychastischen Mystik[1]: die Askese, die φυλακὴ τῶν πέντε αἰσθήσεων, und die νοερὰ προσευχή gelten als die Wege zur ekstatischen Vereinigung mit der Gottheit[2]. Auch der Kultus kann Mittel werden; doch führt die Erreichung des Zieles über ihn hinaus[3]. — Uebrigens fehlt es dem Mönchtum, auch abgesehen von dem eingangs Erwähnten, sowie von der mönchischen Handarbeit und dem Verkauf ihrer Produkte, an Berührung mit der Praxis doch nicht ganz; denn die Bischöfe werden, obwohl auch andre παρθένοι und σώφρονες (d. i. enthaltsame Witwer) Bischöfe werden können, fast ausnahmslos der Klostergeistlichkeit entnommen. Unter diesem „schwarzen Klerus" — der Weltklerus heisst im Gegensatz zu ihm „weiss", obwohl auch er, zwar nicht schwarze, aber dunkle Kleidung trägt, — findet sich, was auf orthodoxem Gebiet an theologischer Bildung vorhanden ist (vgl. § 26, 6); die Weltgeistlichkeit bildet, da die Priester verheiratet sind, und da ihre Söhne doch nicht nur wieder Kleriker werden, eine Brücke zum Laientum auch inbezug auf theologische Unbildung und z. T. auch inbezug auf „ungeistliches" Leben.

Dritter Abschnitt.

Die Sekten der russischen Kirche.

PhStrahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I. Halle 1830. — AvHaxthausen, Studien über die innern Zustände ... Russlands I. Hannover 1847. — TPech nach NKostomarow, Ueber die Lehre der Molokanen 1869 (deutsch in Raumers histor. Taschenbuch V, 8. S. 203—237, Leipzig 1878). — Philaret, Geschichte s. § 26. — NN. [angeblich Staatssekretär Manssurow], Lettre à Monsieur le professeur HdeTreitschke à propos de quelques jugements sur l'église de Russie. Leipzig 1874. — Pelikan, Gerichtlich-medizinische Untersuchungen über das Skopzentum nach dem Russischen von Iwanoff. Giessen 1876. — NvGerbel-Embach, Russische Sektierer (Zeitfragen des christl. Volkslebens VIII, 4. Heilbronn 1883). — APfizmaier, Die Gottesmenschen und die Skopzen [nach dem gleichbetitel-

---

1) Vgl. PhMeyer, ZKG XI, 418ff.; Kattenbusch I, 540ff. 2) Vgl. über das συμβουλευτικὸν ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν π. αἰ. des Νικόδημος ἁγιορείτης, † 1809, ed. princ. 1801, neu Athen 1885 PhMeyer, ZKG XI a. a. O. und S. 573ff. und ThLz 1889 Sp. 234ff. 3) Vgl. DG 42 4; auch Tolstoi, Volkserzählungen S. 148ff.

ten russischen Werke von JDOBROTWORSKI] (Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch, Bd. 34. S. 143—238. Wien 1884) und: Die Gefühlsdichtungen der Chlysten [zumeist nach demselben Werk DOBROTWORSKIS] (ebenda 35, 1885, S. 193—288). — LEROY-BEAULIEU, L'empire etc. s. § 26, 6. — SECK Der Stundismus in Russland (ChW V 1891 Sp. 1142 ff., 1159 ff., 1182 ff.). — HDALTON, Die russische Kirche. Eine Studie. Leipzig 1892. — FKNIE, Die russisch-schismatische Kirche. Graz 1894 (vgl. AMALTZEW, IThZ II 1894 S. 483—504). — PROHRBACH, Die russische Kirche und ihre Sektierer (ChW IX 1895 Sp. 747 ff., 777 ff., 795 ff.). — JGEHRING, Die Sekten der russischen Kirche (1003—1897). Leipzig 1898 (hier S. 239 f. reiche Litteraturangaben, doch vgl. NBONWETSCH, DLZ 1899 Sp. 92 f.).

§ 34. Die russische Staatskirche und ihre Sektierer im allgemeinen.

1. Schismatische und häretische Abzweigungen haben der orthodoxen Kirche nach der Zeit der altkirchlichen dogmatischen Kämpfe (§§ 18, 1 u. 23, 1) auch auf altgriechischem Boden nicht ganz gefehlt: man denke an die Paulicianer, die Euchiten, die Bogomilen [1]) und an die mit Rom Unierten [2]). Doch sind diese Sekten des byzantinischen Reiches, von den mit Rom Unierten abgesehen, ausgestorben. Jedenfalls haben sie direkte Nachkommen nicht gehabt [3]). Die muhammedanische Herrschaft hat die griechisch-orthodoxe Kirche zusammengehalten. Dagegen ist der neugepflügte Boden der russischen Kirche, der schon im 14. und 15. Jahrh. nachkommenlose Sektierer verschiedner Art hervorgebracht hat [4]), seit dem 17. Jahrh. voll derartiger Ausläufer; und von Russland aus sind — doch soll das hier nicht weiter verfolgt werden — einige der russischen Sekten auch in andere slavisch-orthodoxe Kirchen, selbst in Oesterreich-Ungarn eingedrungen. Auch in Kleinasien sind einzelne vertreten.

2. Ein Grund für dies Umsichgreifen des Sektenwesens in Russland wird in dem russischen Nationalcharakter gesucht werden müssen. Der für gefühlsmässige Eindrücke leicht empfängliche, zur Selbstdemütigung geneigte, und doch starrsinnige Russe ist, je niedriger der Bildungsstand in diesem doch von der Kultur seit mehr denn zwei Jahrhunderten berührten Lande ist, desto empfänglicher für sektiererische Religiosität. Allein aber

1) MÖLLER, Lehrbuch der Kirchengesch. II² 1893 S. 228 ff. 2) Vgl. unten §§ 64 u. 65. 3) Doch vgl. unten § 36, 1. 4) Vgl. über die vernichteten *Strigolniki* um 1375 KURTZ, Lehrbuch der Kirchengesch. I¹³ 1899 § 74, 4 und über die „Judensekte" des endenden 15. Jahrh. gleichfalls KURTZ a. a. O. und unten No. 4.

reicht dies zur Erklärung nicht aus. Daneben ist stark zu betonen, dass die russische Kirche die einzige der orthodoxen Landeskirchen ist, in der schon seit Jahrhunderten die orthodoxe Kirche Staatskirche ist. Sie ist nie etwas andres gewesen — alle mittelalterlichen Kirchen waren ja, soweit sie nicht unter dem Scepter eines Andersgläubigen standen, Staatskirchen —; doch ist das Band zwischen der Kirche und dem Staat, speziell dem Souverän, im Laufe der Zeit enger geworden. Schon die Loslösung der russischen Kirche vom ökumenischen Patriarchat, die Begründung des Patriarchats Moskau im Jahre 1589 (§ 24, 1), steigerte die kirchliche Macht des Landesherrn: nur einem Patriarchen, dem „Becket der russischen Kirche", dem gewaltigen Nikon (1652—58, † 1681), gegenüber hat der Zar, der zweite Romanow (vgl. § 25, 4a), Alexej Michaelowitsch (1645—76), einmal es empfunden, wie unbequem die Hierarchie werden kann. Seit Peter d. Gr. (1689—1725) das Patriarchat aufgehoben und durch das „geistliche Reglement" vom 25. Jan. 1721[1]) den „hl. Synod" (§ 24, 3g) begründet und überhaupt die kirchlichen Rechtsverhältnisse neu geordnet hat, sind solche Konflikte, solange der Zar autokratischer Herrscher bleibt, ausgeschlossen. Zwar ist es nichts als ein vulgärer Irrtum[2]), wenn der Zar ausserhalb Russlands als das Haupt der russischen Kirche, als eine Art nationaler Papst angesehen wird. Es ist freilich auch in Russland gelegentlich der Zar als *caput ecclesiae* bezeichnet worden[3]); allein offiziell ist dies dahin interpretiert, dass der Zar *en sa qualité de souverain chrétien est le défenseur suprême et le guardien des dogmes*[4]): der Zar hat keine hierarchische Qualität. Faktisch aber ist die Macht des Zaren in der Kirche grösser, als diejenige eines lutherischen *summus episcopus* je gewesen ist, und für das Volk hat die Zarenwürde einen religiösen Nimbus[5]). Die Verbindung zwischen Staat und Kirche ist noch heute in Russland ebenso eng, wie in den mittelalterlich-christlichen Reichen: die Kirche ist ganz in den Staat eingebaut. Recht sichtbar ist das an der messbaren Würdestellung des hohen Klerus: die drei Metropoliten von Kiew, Nowgorod-Petersburg und Moskau, deren Diözesen (oder Eparchien) „Eparchien erster Klasse" sind, und der Exarch von Georgien haben

1) Russisch, lateinisch, französisch ed. P. Tondini, Paris 1874. 2) Vgl. namentlich NN; auch Leroy-Beaulieu III, 193 ff. 3) NN S. 36. 4) NN S. 36. 5) Vgl. Leroy-Beaulieu III, 200.

Generalsrang; die „Erzbischöfe", d. h. die Inhaber der „Eparchien zweiter Klasse", und diejenigen Inhaber einer Eparchie dritter Klasse, welchen der Titel „Erzbischof" persönlich verliehen ist — „Erzbischof" ist nur noch Titel, der teils an bestimmten Bischofssitzen haftet, teils verliehen wird (vgl. § 27, 2) — haben Generallieutenantsrang; die „Bischöfe", d. h. die Inhaber einer „Eparchie dritter Klasse" haben den Rang eines Generalmajors. — Dieser staatskirchliche Charakter der russischen Kirche rechtfertigt nicht nur, dass man hier von „Sekten" redet (vgl. § 16, 3); er ist auch für die Genesis, für die Erhaltung und für die innere Gestaltung der russischen Sekten ein Faktor von entscheidender Bedeutung gewesen: die Sektenzugehörigkeit liess den seit dem endenden 16. Jahrh. in die Leibeigenschaft hineingestossenen und seit 1649 durch Gesetz in ihre Fesseln geschlagenen Bauer das Mass von Freiheit geniessen, das allein noch möglich war[1]).

3. Die Zahl aller Sektierer in Russland, der „*Raskolniki*" (von *Raskol* = Spaltung) wird von der offiziellen Statistik, die 1897 ca. 4½ Millionen zählte[2]), begreiflicherweise unterschätzt[3]). Ein guter Teil derselben (vgl. § 36) lebt ja auch äusserlich noch in der Kirche. Genaue Zahlen sind überhaupt nicht zu geben. Zieht man in Rechnung, dass gelegentlich 1863 zugegeben ist, die Ziffer der Raskolniki erreiche 10% der Gesamtbevölkerung Russlands oder ein Sechstel der zur Staatskirche Gehörigen, so müsste man mit 13 bis 14 Millionen Raskolniken rechnen. Und vielleicht ist auch diese Zahl noch nicht hoch genug gegriffen[4]).

4. Unübersehbar wie die Zahl der Raskolniki, sind auf den ersten Blick auch ihre Gruppen. In nicht wenigen Darstellungen stellt sich der Raskol als ein buntes Wirrsal von Sekten wunderlicher Namen und wunderlicher Anschauungen dar. Es ist, irre ich nicht, ein Verdienst vornehmlich von DOBROTWORSKI (PFIZMAIER) und von LEROY-BEAULIEU, eine Ordnung dieser wirren Masse angebahnt zu haben. Hervorhebung der Hauptgruppen, nicht aber eine „vollständige" — faktisch doch stets unvollstän-

1) Vgl. ECK S. 1142f. 2) Nach privater Mitteilung ohne die Jedinowerzen 2173000; deren Zahl aber muss (vgl. oben S. 115 Anm. 3) auf etwa 2441000 gerechnet sein. 3) LEROY-BEAULIEU III, 375ff.; ChW IX, 750ff. 4) Bei BROCKHAUS XIII, 625 ist neben die Zahl eines russischen Statistikers (3074000) ein Hinweis auf höhere Zählungen (8, ja 14 Millionen) gestellt.

dige — Katalogisierung der Sekten muss auch hier das Ziel sein. — Zu unterscheiden sind, abgesehen von den nicht zahlreichen und vom Staate eifrig verfolgten *Subbotniki* (Sabbatleuten) im Süden, die den Sabbat statt des Sonntags feiern, die Trinitätslehre verwerfen und manche äusserliche Gebote des AT. beobachten [1]), 3 Hauptklassen: die Altgläubigen (die *Starowjerzy*), die Gruppen der „geistigen Christen" und die evangelischen Sekten. Die Subbotniki hängen wohl unfraglich mit den schon 1470 hervorgetretenen judaisierenden Sektierern (vgl. No. 1) zusammen, die übrigen Sekten alle sind erst in den letzten 250 Jahren entstanden.

§ 35. Die Starowjerzy, d. i. Altgläubigen.

1. Die Hauptmasse der Raskolniken bilden die sog. *Starowjerzy*, die Altgläubigen. Sie sind von der russisch-orthodoxen Kirche abgezweigt infolge der „Reformation", die im 16. Jahrh. in der russischen Kirche angeregt, im 17. Jahrh. zum Abschluss gebracht wurde. Diese Reformation aber war eine liturgische. In die liturgischen Texte waren im Laufe der handschriftlichen Ueberlieferung mancherlei Korruptionen und Divergenzen eingedrungen, und in Anlehnung an übereinstimmende Fehler hatten sich illegitime liturgische Sitten festgesetzt. Schon Zar Wassilij IV, Iwanowitsch (1505—33) liess durch einen Athosmönch, „Maximus, den Griechen" († 1556), eine Prüfung der Texte vornehmen; — die Arbeit trug dem Griechen als einem „Verderber der Kirchentexte" seit 1525 eine 26jährige Klosterhaft ein. Iwan IV., der Schreckliche (1533—84), versuchte vergeblich, die Sache wieder aufzunehmen (Konzil zu Moskau 1551); die Texte, die unter ihm und seinem Nachfolger, dem letzten Rurik (Feodor I., 1584—98), gedruckt wurden, fixierten nur eine fehlerhafte Tradition. Als dann Michael I. Romanow (1613—45) durch den Archimandriten Dionysius die Revisionsarbeiten abermals in Angriff nehmen liess (1617), wäre diesem das Schicksal des Griechen Maximus nicht erspart geblieben, hätte nicht Theophanes v. Jerusalem (vgl. § 25, 4a) ihm Befreiung aus den Ketten erwirkt. Was die Zaren seit 125 Jahren vergeblich versucht hatten, setzte dann der energische Patriarch Nikon (vgl. § 34, 2) unter Zustimmung mehrerer auswärtiger orthodoxen Kirchenhäupter, doch nicht ohne gewalt-

1) Leroy-Beaulieu III, 515—518; Gehring S. 19.

same Härte, auf Synoden in Moskau (1654. 55. 56) durch. Doch brachte ihn die Opposition in ein gespanntes Verhältnis zum Zaren Alexej (1645—76), er resignierte (1658). Seine Reform freilich drang durch: ein von dem Zaren veranlasstes grosses Konzil in Moskau, auf dem die Patriarchen von Antiochien und Alexandria anwesend, die von Konstantinopel und Jerusalem vertreten waren, exkommunizierte am 13. Mai 1667 alle, welche die Nikonischen Verbesserungen nicht annehmen würden, gab aber dem Nikon persönlich Unrecht, erklärte ihn für abgesetzt und degradierte ihn.

2. Dieser 13. Mai 1667 war die Geburtsstunde des Raskol. Was der Opposition an den revidierten Texten unannehmbar war, das waren freilich Dinge, die nur dem Traditionalismus kultischer Frömmigkeit (vgl. § 33, 1) bedeutsam erscheinen konnten: die revidierten Texte lesen *Iissuss* (Ἰησοῦς), die alten *Issus;* im Symbol hiess es in den alten Texten *„gezeugt, aber nicht geschaffen"*, die Revision hatte das *aber* gestrichen; nach dem Gloria forderten die revidierten Texte ein dreifaches Hallelujah, üblich war ein zweifaches; „orthodox" war, das Kreuz zu schlagen mit den drei ersten Fingern [unter Einbiegung der beiden andern], „alte" Tradition empfahl, nur den Zeigefinger und Mittelfinger zu gebrauchen u. s. w. Dennoch zählten die opponierenden „Altgläubigen" nach Tausenden; der Widerwille gegen den landesherrlichen Zwang half den Fanatismus entbinden. Neue Angriffspunkte für stockrussischen Traditionalismus schuf das Eindringen westeuropäischer Sitten unter Peter d. Gr.; die Starowerzen verabscheuten das Bartscheren, das Rauchen, das Trinken von Kaffee und Thee u. dgl. Der Staat hat nach hartem Sträuben und vielen Gewaltmassregeln gegen die Starowerzen ihnen vorübergehend schon im 18. Jahrh. — z. B. zur Zeit der Elisabeth (1741 bis 1762), Peters III. (Jan. bis Juli 1762) und Katharinas II. (1762—96) — faktische Straflosigkeit, erst in neuerer Zeit, 1874, 1881 und 1884 ein wachsendes Mass von offizieller Duldung und politischer Gleichberechtigung zugestanden [1]).

3. Nur ein Bischof hatte sich 1667 dem Raskol angeschlossen, und dieser eine wurde getötet, ehe er andre hatte weihen können. Das infolgedessen sehr bald eintretende Aus-

1) Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 244. Das erste Zugeständnis war 1874 die Ermöglichung civiler Eheschliessung.

sterben der „altgläubigen" Priester hat schon im 17. Jahrh. eine Spaltung der Starowerzen in die priesterlichen *Popówzy* und die priesterlosen *Bespopówzy* nach sich gezogen. Die Popówzy haben bis 1846 ihren Klerus aus übergetretenen, bezw. herübergelockten Priestern der Staatskirche rekrutiert; 1846 gewannen sie einen bosnischen Bischof, und von Bjelakrinitza, einem Kloster der Bukowina, aus hat dieser den Popówzy einen Episkopat zusammengeweiht, dem die Regierung seit 1881 Funktionsfreiheit gegeben hat. — Diese Popówzy sind von Haus aus nur Schismatiker. Lokal nur waren zunächst ihre einzelnen Gruppen zu unterscheiden: die Gemeinden von Kershenetz (Gouv. Nischnij Nowgorod); die Gemeinden im Lande der donischen und kubanischen Kosaken (im Nordosten des Asowschen Meeres); die nach der Insel Wjetka im Flusse Sosh (Gouv. Mohilew) genannten, zu besonders grossem Ansehen gelangten, aber 1764 zumeist aufgelösten Gemeinden am Flusse Sosh; die von dort aus mit Erlaubnis der Kaiserin Katharina II. in und bei Starodub (Gouv. Tschernigow) begründeten Gemeinden; die Gemeinden am Irgis (Gouv. Saratow); die seit 1771 um den „Friedhof von Ragosh" von Wjetka aus begründeten Gemeinden u. a. kleinere Gruppen. Doch haben, zumal an den grössern Centren (bei den Wjetkagemeinden, und denen von Starodub) auch Lehrfragen und liturgische Differenzen — die Frage, ob das nicht von einem Bischof geweihte μύρον brauchbar sei, ob die übertretenden Priester neu zu salben seien u. dgl. — zu eigentlichen Spaltungen, zu n e u e n priesterlichen Sekten geführt. So entstanden die Diakoniten und die Anhänger des Epiphanius, die Tschernobolische und die Suslowsche Lehre, die *Peremasanzy* (die Neu-Salbenden) u. a.[1]) Im grossen und ganzen aber sind die Popówzy ihrer Art nach einheitlicher geblieben als andre grosse Gruppen des Raskol.

4. Ein kleiner Teil der Popówzy hat im Jahre 1800, ehe in der Sekte bischöfliche Priesterweihen wieder möglich wurden, um der Kalamität der Priesternot zu entgehen, eine Art Union mit der Staatskirche geschlossen: sie lassen sich ihre Priester von der Staatskirche geben und haben dafür und für andre Loyalitätversicherungen erlangt, dass das Verdammungsurteil gegen die Benützer der alten Ritualien ihnen gegenüber ausser Kraft gesetzt, staatliche Anerkennung ihnen gewährt wurde. Sie haben

1) Vgl. vGERBEL S. 57f.; GEHRING S. 72, 74, 80, 81, 83.

bei dieser Gelegenheit auf Vorschlag des die Verhandlungen mit ihnen führenden Metropoliten Platon (vgl. § 26, 5) den Namen der Starowjerzy mit dem der *Jedinowjerzy*, der „Gleichgläubigen“, Unierten, vertauscht.

5a. Ein viel bunteres, in seinen Einzelgestalten schlechthin unübersehbares Bild bietet sich dar, wenn man von den Popówzy zu den *Bespopówzy* sich wendet. Hier ist das Priestertum ganz aufgegeben worden. Die „Vorleser“ und „Aeltesten“, die in den meisten Gruppen sich finden oder sich fanden — denn manche Gruppen sind ausgestorben —, haben durchaus keinen priesterlichen Charakter; und das Mönchtum, das beibehalten wurde, ist geworden, was es einst war: eine freie, in keiner Hinsicht klerikale Darstellungsform des vollkommnen Christentums; ja die Grenze zwischen dem Mönchtum und der Welt hat sich bei der Stellung vieler Bespopówzy zur Ehe z. T. völlig verwischt. Denn mit dem Priestertum ist bei den Bespopówzy auch die Verwaltung der „Sakramente“ hingefallen. Die Taufe ist, verschiedenartig modifiziert, allerdings beibehalten. Auch eine Beichte vor einander, vor den Aeltesten oder vor den Bildern wurde und wird geübt. Hie und da findet sich auch ein Surrogat des Abendmahls: die bis ins 17. Jahrh. zurückgehenden, vegetarisch lebenden *Kapitonen* spenden es unter Verteilung von Rosinen. Das Chrisma und die Krankenölung aber wurden unmöglich, weil geweihtes Oel fehlte; die Priesterweihe fiel selbstverständlich. An die Stelle der kirchlichen Eheschliessung ist in einigen Gruppen eine patriarchalische Zusammengebung der Nupturienten, ein Gelöbnis vor den Bildern oder dgl. getreten; andre haben ein revozierbares Konkubinat oder gar die „freie Liebe“ religiös legitimiert; wieder andren ist bei arger sittlicher Laxheit inbezug auf sexuelle Dinge das ehelose Leben das Ideal. Diese Stellung der Bespopówzy zur Ehe ist die eine Ursache neuer Spaltungen und — staatlicher Gewaltmassregeln gegen die Sektierer gewesen. Eine andre Ursache für beides war die verschiedenartige Ausprägung des Gegensatzes zu dem seit Nikon „unter Einfluss des Teufels geratenen“ Staat. Die Regierung empfand diesen Gegensatz fast stets. Doch haben mehrere Gruppen der Bespopówzy die Fürbitte für den Zaren beibehalten; andre haben dem „Antichristentum“ des Staates gegenüber jeden Schein einer Huldigung verabscheut, und z. T. hatte und hat revolutionäre Gesinnung unter diesen Sektierern einen Herd. — Eine Entwicklungs-

geschichte der „priesterlosen" Starowerzen vermag selbst russische Forschung schwerlich zu geben, nicht einmal inbezug auf die äussere Geschichte der Filiationen, geschweige denn inbezug auf die Abwandlung der religiösen Ideen. Doch wird es richtig sein, was Leroy-Beaulieu hervorhebt, dass die Bespopówzy ursprünglich alle den Traditionen orthodoxer Frömmigkeit mit all ihrem Aberglauben (Bildern, Kreuzen u. s. w.) treu geblieben seien, und dass erst neuerdings „rationalistische" Gedanken in diesen Kreisen Wurzel gefasst hätten. Andrerseits ist aber auch das zweifellos, dass die Grenzen zwischen den priesterlosen Starowerzen und den z. T. aus ihren Kreisen sich rekrutierenden Sekten der „geistigen Christen" (§ 36) schon seit den ersten Zeiten des Schismas fliessende gewesen sind.

5b. Als die bedeutendsten Gruppen der ältern Geschichte der Bespopówzy sind die *Pomorzy* oder *Danieliten* und die *Theodosianer* zu nennen. Erstere, eine relativ gemässigte Gruppe mit Fürbitte für den „Zaren" und patriarchalischer Ehe, eine Muttergruppe für viele andre, sammelte sich um die klösterlichen Niederlassungen, die Daniel Wikulitsch 1694 in der Gegend des Flusses Wyg zwischen Onega-See und dem Weissen Meere begründete[1]). Ihre Blütezeit haben diese Pomorzy längst hinter sich. — Unter ihren Tochtersekten hat die von einem Danieliten-Mönch Philipp seit 1739 gesammelte Gemeinschaft der *Philipponen* sich durch ihren Fanatismus ausgezeichnet: sie beteten nicht für den Zaren und empfahlen Selbstverbrennung. Eifrigst verfolgt, haben sie zu einem Teile — denn sie existieren auch noch in Russland — nach Finland, Litauen, Polen und Preussen sich geflüchtet. In Ostpreussen (Kr. Sensburg) soll es noch heute 800 Philipponen geben[2]); eine andre Kolonie existiert unter dem Namen der *Lippowaner* in der Bukowina[3]). — Die *Theodosianer*, die sich von den Pomorzy ursprünglich durch Ablehnung der Fürbitte für den Zaren unterschieden — jetzt sind sie loyaler[4]) — und keine „Eheschliessung" haben, sammelten sich im ersten Menschenalter des Schismas um einen ehemaligen Psaltisten Fedossei (Theodosius) Wassiljew († 1711) und wurden seit dem Beginn des 18. Jahrh. durch die Zahl ihrer hin und her zerstreuten Anhänger, seit 1771

1) Daher der Name „*Wygorezia*" für die Gemeinschaft dieser Siedeleien, und der Name „*Pomorzy*" = die „nach dem Meere zu Wohnenden". 2) Brockhaus XIII, 92. 3) Brockhaus XI, 204; DDan, Die Lippowaner in der Bukowina, Czernowitz 1890. 4) Leroy-Beaulieu III, 436.

dadurch einflussreich, dass die von dem zur Sekte gehörigen Kaufmann Kowylin zunächst zur Pflege und zur Bestattung von Pestkranken in Moskau begründeten klösterlichen Wohlthätigkeitsanstalten, der sog. „Friedhof von Preobrashensk“, dank den Reichtümern, die sich hier sammelten, und den Privilegien, die er erhielt, ein Centrum nicht nur für alle Theodosianer, sondern in gewisser Weise für alle Bespopówzy wurde. Erst 1853 ist der „Friedhof von Preobrashensk“ unter Aufhebung seiner Privilegien den kompetenten Behörden unterstellt. — Eine Abzweigung von den Theodosianern sind die *Monintsy*, welche bei sich die Ehe rehabilitiert haben; daher: *Novojeny*, d. i. Neuverheiratete. — Dass auch bis in die neueste Zeit der alte Fanatismus Anhänger hat, beweisen die im endenden 18. Jahrh. entstandenen *Stranniki* oder *Bjeguny* („Wanderer“ oder „Läufer“): die Mitglieder erster Sorte lösen jeden Zusammenhang mit der staatlichen Ordnung, sie ziehen umher in steter „Flucht vor dem Antichrist“, doch haben sie, wie einst Waldenser und Katharer, eine äusserlich in der orthodoxen Kirche sich verlierende Schar ansässiger Freunde[1]). Nicht minder beweisen es die angeblich „atheistischen“ (?) „Schweiger“ (*Moltschalniki*) in Bessarabien, an der untern Wolga und in Sibirien: noch 1873 haben Anhänger dieser Sekte, ohne ein Wort zu sagen, sich deportieren lassen. Ein Eindringen rationalistischer Gedanken in die Kreise der Starowerzen (vgl. 5a a. E.) ist bei diesen Moltschalniki unverkennbar. Weitere Zeugen für diese Thatsache sind die *Nietowzy* („Neinsager“), die hier auf Erden nichts Heiliges anerkennen, keinen Kultus, keine Bilder haben, und die erst nach 1837 entstandenen *Nemoliaki* (d. i. Nichtbetenden), die alle Bräuche und Formen äusserer Frömmigkeit verwerfen[2]).

§ 36. Die Gruppen der „geistigen Christen“ in Russland.

1. Noch ehe das Schisma der Starowerzen perfekt wurde (1667), doch zweifellos in Zusammenhang mit der durch die liturgischen Reformpläne (§ 35, 1) hervorgerufenen Erregung und dem durch sie gezeitigten Gegensatz „frommer“ Kreise zu der herrschenden Kirche, hat in Russland auch die Geschichte derjenigen Sekten begonnen, die als „irrgläubige“ von den „altgläubigen“

---

1) Vgl. Eck, ChW V, 1143f.; Gehring S. 112. 2) Leroy-Beaulieu III, 450f.; Gehring S. 172, 173, 203.

unterschieden werden und als Gemeinschaften „geistiger Christen" sich selbst sowohl zu den Orthodoxen als zu den Starowerzen, die beide die Aeusserlichkeiten des Kultus betonen, in einem Gegensatze wissen. Doch sind diese Sekten schwerlich rein russischen Ursprungs. Es ist aber noch nicht aufgehellt, ob es von Anfang an Einflüsse der Schwarmgeisterei des Westens waren, die hier, vermittelt, mit eingewirkt haben, oder ob — was unwahrscheinlicher sein wird — Zusammenhänge mit trümmerhaften Traditionen orientalischer Häresieen vorliegen. Jedenfalls ist all diesen Sekten gemeinsam, dass sie den äusserlichen Gottesdienst der Kirche und ihr Priestertum, z. T. ohne sich ihm ganz zu entziehen, verwerfen, dagegen die durch den hl. Geist vermittelte Gemeinschaft, ja Einheit der Gläubigen mit Christo, in „schwärmerischer" Weise betonen. Die Zahl der Gruppen und Namen, wenn auch nicht der Mitglieder, ist bei diesen „geistigen Christen" nicht minder gross als bei den Bespopówzy, doch lassen nach DOBROTWORSKI[1]) alle Sekten geistiger Christen sich zurückführen auf die 4 Hauptgruppen der *Chlysty*, der *Skopzy*, der *Duchoborzy* und der *Molokany*. Bei den beiden erstern Gruppen verbindet sich der Mystizismus mit excentrischer Schwärmerei, bei den beiden letztern mit rationalisierender Aufklärung.

2a. Die älteste dieser Gruppen sind die *Chlysten* („Geissler") oder Gottesmenschen. Ueber sie wie über die Skopzen (vgl. 2b) hat man jetzt zuverlässige Quellen in den von DOBROTWORSKI gesammelten Liedern dieser Sekten, in Vernehmungs-Protokollen und einigen andern Dokumenten, die DOBROTWORSKI benutzt und z. T. mitgeteilt hat. Der Begründer der Sekte ist ein Bauer Danila Filipow. Nach der Ueberlieferung der Chlysten ist im Jahre 1645 auf einem Berge im Amtsbezirke Starodub (vgl. § 35, 3) Gott, der Vater, selbst aufs neue herabgekommen auf die Erde und hat sich sichtbar gemacht in dem reinen Leibe dieses Bauern. Die Lehre dieses neuen „Zebaoth" ist von seinen Anhängern in 12 Sätzen, die noch heute tradiert werden, zusammengefasst[2]). Neben der neuen Offenbarung Gottes, dem Glauben an den hl. Geist, dem Gebot der Geheimhaltung und selbstverständlichen sittlichen Vorschriften betonen diese Sätze auch die Forderung „nichts Berauschendes zu trinken und nicht die fleischliche Sünde

1) DOBROTWORSKI-PFIZMAIER 1884 S. 145 f. 2) DOBROTWORSKI-PFIZMAIER 1884 S. 146 f.

zu begehen“, bezw. nicht zu heiraten, oder in der Ehe ehelos zu leben. Ein Hauptgehülfe Filipows wurde seit 1649 der Bauer Iwan Suslow. Nach Chlystenglauben hat ihm Filipow seine Göttlichkeit mitgeteilt und ihn zu seinem geliebten Sohne Christus erklärt. Mit den 12 Aposteln, die er sich wählte, predigte dann Christus-Suslow mit solchem Erfolge, dass der Zar eingriff: die Chlysten feiern noch heute „den Tag der vierzig Märtyrer“, an dem Suslow und die genannte Zahl seiner Anhänger ausgepeitscht wurden. Suslow, so ist Chlystentradition, sei am Leben geblieben, danach zweimal gekreuzigt, aber auch zweimal auferstanden. 1672 zum drittenmale gefangen gesetzt, sei er durch die Amnestie bei Geburt Peters d. Gr. befreit und habe dann in Ruhe 30 Jahre in Moskau gewirkt, dort auch den Filipow als seinen Gast eine Zeit lang bei sich beherbergt. 1700 sei Filipow gen Himmel gefahren, Suslow nach Jahren der Flucht vor erneuten Verfolgungen 1716 gestorben, dann aber erhoben in die Herrlichkeit seines Vaters. Noch vor seinem Tode hatte er einem gewissen Prokopi Lupkin († 1732) seinen Christustitel vermacht, nach diesem wird ein Andrei Petrow, weiter der 1762 von seiner Gemahlin entthronte Peter III. als Christus angesehen; und besonders eifrige Prophetinnen der Anfangsjahrzehnte werden als „Gottesmütter“ prädiziert. Ja es scheint, als ob diese hohen Titel noch heute für ausgezeichnete „Propheten“ und „Prophetinnen“ gebraucht werden. Doch ist Suslow der Christus κατ' ἐξοχήν: ihn erwartet man als den Erlöser, der aus Irkutsk kommt „zum schrecklichen Gericht“[1]). — Je zweifelloser es ist, dass diese ebenso blasphemische wie geschmacklose Legende für die Frömmigkeit der Chlysten wirklich eine Rolle spielt; je weniger Erbauliches die gottesdienstlichen Versammlungen (die „Besorgungen“) der Lokalgemeinden („Schiffe“), auch ganz abgesehen von den Anklagen auf unzüchtige Ausartung derselben, nach nüchternem christlichem Urteil haben — „Propheten“ und „Prophetinnen“ leiten sie, geben Ermahnungen und Offenbarungen, und teilen das Abendmahl aus mit Brot und Wasser oder Kwass, die Gläubigen führen mit ihnen, z. T. unter Selbstgeisselung und unter Absingung heiliger Lieder, Tänze auf, die auch sie z. T. zu inspiriertem Reden begeistern —: desto fraglicher könnte es sein, ob hier überhaupt noch von christlicher Frömmigkeit zu reden

1) Dobrotworski-Pfizmaier 1884 S. 169, 188, 190.

ist. Allein die Chlystenlieder zeigen neben vielen Abgeschmacktheiten dennoch auch Spuren wirklich christlichen Empfindens[1]).

2b. Von den Chlysten haben sich seit der Mitte des 18. Jahrh. die *Skopzen* („Selbstverstümmler") abgezweigt. Sexuelle Ausschreitungen bei den Chlysten weckten den prophetischen Unwillen des Bauern Seliwánow. Seliwánow trat als Christus auf und begann, wörtliche Befolgung von Mt 19 12 als das Kennzeichen der Vollkommenheit zu predigen. Von den Chlysten angezeigt, ward Seliwánow 1774 nach Irkutsk verbannt. Hier begann er sich für den Zar Peter III. (vgl. 2a) auszugeben. Nach der Thronbesteigung Pauls I. (1796—1801), des Sohnes Peters III., wurde er deshalb zurückgerufen und vor den Kaiser geführt. Doch steckte ihn dieser dann als Wahnsinnigen in eine Anstalt. Befreit, hat er längere Jahre in Petersburg ungehindert gewirkt, bis er 1820 nach Suzdal in ein Kloster geschickt ward. Dort ist er 1832 gestorben. Doch glauben die Skopzen, dass er in Irkutsk sich verborgen halte und von dort in Herrlichkeit zu dem schrecklichen Gerichte kommen werde. Neben diesen Besonderheiten ihrer Legende unterscheidet die Skopzen von den ihnen eng verwandten Chlysten die Praxis der Selbstverstümmlung, die sie an Gläubigen beider Geschlechter, zumeist aber erst, wenn sie Väter und Mütter geworden sind, vornehmen. — Die Skopzen sind die eifrigst verfolgten Sektierer: 1839—71 wurden 5444 gerichtlich ermittelt, 1858 z. B. sind 163 Männer und 13 Weiber wegen Kastration nach Sibirien geschickt, und seit 1869 führten Entdeckungen zur Verschärfung des Verfolgungszustandes. Dennoch sind die Skopzen, die wie die Chlysten äusserlich sich zur Staatskirche oder einer andern geduldeten Konfession halten, noch heute zahlreicher, als man bei der ekelhaften Widernatürlichkeit ihres Heiligkeitsideals[2]) für möglich hält.

3a. Die in relativ geringer Zahl, namentlich in Südrussland verbreiteten, erst um die Mitte des 18. Jahrh. entstandenen und ein Menschenalter später von dem Bauern und ehemaligen Korporal Iwan Kapustin mit dem Terrorismus eines

---

1) Vgl. z. B. DOBROTWORSKI-PFIZMAIER 1885 S. 229: *Sein Blut für uns fliesst, Kraft, Festigkeit es uns giebt; er für unsere Sünden dem Vater mit dem Tod bezahlte, hiermit er uns erlöste, mit seinem Vater versöhnte. Wir durch dich, unser Hirt, rechtfertigen uns und durch deinen Geist, den heiligen, reinigen uns* u. s. w. 2) Vgl. die vor § 34 angeführten „Untersuchungen" von PELIKAN-IWANOFF.

Jan von Leyden zusammengeschlossenen und geleiteten *Duchoborzen* („Streiter des Geistes") sind unter den russischen Sekten neben den in § 37 zu erwähnenden diejenigen, die von den Traditionen der orthodoxen Kirche sich am weitesten entfernt haben. Ihr pantheistisches Spiritualisieren der Lehrtradition und manche auch bei den Molokanen vorhandne Besonderheiten ihrer sittlichen Anschauungen (Verwerfung des Eides und des Schwertgebrauchs) — beides weist vielleicht auf anabaptistische Einflüsse hin[1]). Doch ist der Ursprung der Sekte noch ganz dunkel. Ihr mystischer Rationalismus kritisiert nicht nur, wie der der Molokanen, allen äussern Gottesdienst, Bilderverehrung u.s.w.[2]) — selbst die Inkarnationslehre wird von diesen zumeist, aber nicht ausschliesslich aus Bauern bestehenden Sektierern pantheistisch umgebogen, und die Auferstehung wird zu gunsten einer Art von Seelenwanderung geleugnet[3]). — Die Autorität der Schrift rückt gegenüber der innern Offenbarung auf die zweite Stufe. Schriftlektüre, Beten des Vaterunsers und Gesang der Psalmen und Lieder, welche ihr „Buch des Lebens" enthält, füllt ihre Erbauungsversammlungen aus. Neuerdings, seit Herbst 1898, sind mit Erlaubnis der Regierung, pekuniär unterstützt von dem inzwischen (1900) von der orthodoxen Kirche exkommunizierten Grafen Leo Tolstoi (vgl. § 37, 4) und amerikanischen Quäkern, viele Duchoborzen ausgewandert: 1200 sind in Cypern angesiedelt, einer weit grössern Zahl (angeblich 10000) sind Wohnsitze in Canada vermittelt[4]).

3b. Zahlreicher sind die um 1765 zuerst nachgewiesenen, vielleicht nicht von den Duchoborzen abgezweigten, doch jedenfalls genetisch mit ihnen oder ihren Ahnen zusammengehörigen *Molokanen.* Ihr Name Molokanen, d.i. „Milchesser", ist ihnen wohl vom Volke gegeben, weil sie, wie andre Sektierer, auch in der Fastenzeit Milch zu geniessen sich nicht scheuen; sie selbst nennen sich die „wahrhaft geistlichen Christen". Der schon in dieser Selbstbezeichnung sich zeigende Spiritualismus hat auch hier einen rationalisierenden Zug. Die Molokanen haben keine Sakramente. Die rechte Taufe ist die durch das „lebendige Wasser" des Wortes geschehende; die wahre Gemeinschaft des

---

1) Nötig ist die Annahme bei der Herrschaft des mönchischen Lebensideals in der orthodoxen Kirche nicht. 2) Vgl. das „Bekenntnis" bei Gehring S. 195ff. 3) Vgl. Gehring S. 200f. 4) Vgl. ChchW 1899 S. 84f.

Leibes und Blutes Christi ist das Lesen und Bedenken des Wortes; man beichtet Gott oder einem Bruder; die Ehe segnen die Eltern ein. Ihre Schriftauslegung geht davon aus, dass der Buchstabe töte. Die Trinitätslehre weicht so unitarischem Denken; die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte wird zu etwas Nebensächlichem. Doch halten sie die Schrift hoch, wollen nur auf ihr fussen und sind stolz, die ursprüngliche Lehre Christi zu vertreten. Ihre presbyterial verfassten lokalen Gruppen — Molokanen von Tambow, von Wladimir, vom Don u. a. — stellen zugleich verschiedene Schattierungen ihrer durch den Spiritualismus in flüssigem Zustande gehaltenen Lehrmeinungen dar.

§ 37. Die evangelischen Sekten der russischen Staatskirche.

Vgl. ausser der vor § 34 genannten Litteratur, bei welcher Eck, Der Stundismus (ChW 1891) schon genannt ist, HDalton, Evangelische Strömungen in der russischen Kirche der Gegenwart (Zeitfragen des christl. Volkslebens VI, 5). Heilbronn 1881. — HDalton, Der Stundismus in Russland, Studien und Erinnerungen. Gütersloh 1896.

1. Sehr viel andersartig als der in den Zeiten der Leibeigenschaft aus liturgischen Kämpfen hervorgewachsene, vornehmlich unter den Grossrussen verbreitete alte Raskol (§§ 35 u. 36), ist der neue Raskol der evangelischen Sekten. Unter den Kleinrussen ist die Bewegung, um die es sich hier handelt, entstanden; die Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) hat sie gefördert; und höhere Fragen als liturgische sind ihr Ausgangspunkt gewesen. Die übrigen Raskolniken sind ihrer Art nach wilde Schösslinge der orthodoxen Kirche; die Bewegung, von der nun zu sprechen ist, setzt den Protestantismus, in ihrer weitern Entwicklung auch den Baptismus und Methodismus voraus. Viel weiter unten, im letzten Buche, wäre deshalb der Ort für die Behandlung der hier zur Besprechung kommenden Sekten, wären sie schon abgrenzbare „Kirchengemeinschaften“ und nicht vielmehr zur Zeit nur: nicht geduldete „Sekten der russischen Staatskirche“. Weil sie daher als konfessionelle Bildungen noch in einem Zustande des Werdens sind, so kommen sie hier bei dem Mutterboden zur Sprache. Denn dessen Eigenart ist für ihr So-sein noch heute ebenso bestimmend als die modernen Einflüsse, denen sie ihre Entstehung verdanken.

2. Die *„Stunda“*, die „stundistische“ Bewegung, um die es sich hier vornehmlich handelt, ist im ersten Jahrzehnt ihres Da-

seins (1861—71) eine rein innerkirchliche gewesen. Südrussische Bauern, die bei den deutschen (schwäbischen und pfälzischen) Kolonisten jener Gegenden die „Stunden", von Laien geleitete Erbauungsversammlungen, wie sie noch heute in Württemberg in kirchfreier Zeit des Sonntags gehalten werden, kennen gelernt hatten, begannen, da sie von den hier immer wiederkehrenden Begriffen „Sünde", „Bekehrung", „Heiligung" lebendige Vorstellung gewannen und die sittliche und soziale Ueberlegenheit der deutschen Bauern wie ein Vorbild für ihre unselbständige Freiheit würdigten, solche Stunden auch in ihrem Kreise und in ihrer Sprache zu halten. Hatten doch die von den Bibelgesellschaften verbreiteten Bibeln — trotz der Aufhebung der russischen Bibelgesellschaft (1826) — hie und da einen deutschen Vorbildern folgenden Leser gefunden, und seit dem Regierungsantritt Alexanders II. (1855) war die Bibelverbreitung so gut wie ungehemmt gewesen! Ein Dörfchen im Kreise Odessa, Osnowa, war der Herd der Bewegung, zwei einfache Tagelöhner, Onistshenko und Ratushnij, ihre anfänglich am meisten hervortretenden Führer. Man wollte in der Kirche bleibend — das Kirchengebäude ist oft viele Meilen weit von diesen südrussischen Dörfern entfernt —, sich gegenseitig fördern, wie die Deutschen es thaten. Und man förderte sich auch: Trunk und Liederlichkeit erhielten eine Gegenwirkung; Fleiss, Wirtschaftlichkeit und Wohlstand hoben sich. Allein je mehr die Bewegung in ihrem weitern Vordringen an Selbstbewusstsein gewann, desto deutlicher begann man einen Gegensatz zu dem rohen Bilderdienst zu empfinden, den die unwissenden Popen kultivierten. Auch die Verhaftungen, die seit 1867 vorkamen, und die Freiheitsstrafen für den Besuch der Gebetsversammlungen änderten zunächst den innerkirchlichen Charakter der Bewegung nicht, förderten aber ihre Ausbreitung.

3. Entscheidend wurde hier das Eingreifen der von Deutschland, und zwar von Hamburg aus kommenden Baptisten. Sie gewannen, wie unter den deutschen Pietisten, so auch unter den russischen Stundisten Anhang. Schon 1871 liess Michail Ratushnij sich die Wiedertaufe geben. Die vom Baptismus Gewonnenen schieden nun formell — der Baptismus galt als staatlich geduldete Sekte — aus der orthodoxen Kirche aus. Die Mehrzahl der ältern Stundistengruppen scheint Ratushnij gefolgt zu sein (vgl. 4). Für die übrigen ward ihr Vorgehen ein Antrieb, auch ihrerseits selbständige Gemeindebildungen anzustreben.

Etwa gleichzeitig begann die Regierung energischer zuzugreifen. Doch in den Tagen Alexanders II. (†1881) diente das leichte Martyrium gerichtlicher Verhandlungen und geringerer Gefängnisstrafen nur der Propaganda[1]). Und die günstige Lage der Stundisten wurde noch gefördert dadurch, dass eine von dem englischen Lord Radstock in den Petersburger Salons in methodistischem Geiste angefachte und unterhaltene Bewegung ihr entgegenkam: aus Petersburg erhielten die Stundisten Traktate u. s. w. Ja 1883 gelang es dem rührigen, von Lord Radstock bekehrten Oberst Paschkow, Abgeordnete der bäurischen Stundisten mit Bekehrten des Adels in Petersburg zu einer Konferenz zu vereinigen. Ein Zusammenschluss aller scheiterte an den baptistischen Stundisten; die nicht-baptistischen Stundisten und die Paschkowiten (oder Paschkowianer) fanden in gemeinsamer Abendmahlsfeier sich zusammen. Wenig später wurde Paschkow aus Petersburg, 1884 aus dem Reiche verbannt; Alexanders III. orthodoxes Regiment begann dann schwer auch auf den südrussischen Stundisten zu lasten. Doch hat die Verfolgung die Ausbreitung der Stundisten nicht hindern können. Zerstreut über ganz Russland hin, mögen sie an 2 Millionen zählen.

4. Der offizielle Rapport des Oberprokureurs des hl. Synod unterschied 1893[2]) unter den vom Protestantismus angeregten Sekten: Baptisten, Altstundisten (d. i. baptistische Stundisten), Jungstundisten (nichtbaptistische Stundisten) und Paschkowianer; Jungstundismus und Paschkowismus hätten nach Lehre und Kultus als eine Sekte zu gelten, ebenso Altstundismus und Baptismus. Die Richtigkeit dieses Urteils vorausgesetzt[3]), ist unter Betonung der russischen Färbung, die auch die Altstundisten behalten haben, inbezug auf diese zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschlossenen baptistischen Stundisten[4]) auf einen spätern Paragraphen zu verweisen. Den Jungstundisten und Paschkowianern fehlt ein derartiger konfessioneller Zusammenschluss, und infolge dessen ist auch, ganz abgesehen von den bleibenden Verschiedenheiten zwischen den bäurischen Stundisten und denen der Salons, von Uniformität bei ihnen noch weniger zu reden, als bei den Altstundisten. Sie haben, soweit sie organisiert sind, Laien-Aelteste an der Spitze ihrer Lokalgemeinden, einen aus

1) ChW V, 1183. 2) Vgl. AELKZ 1894 col. 131. 3) Vgl. übrigens Dalton, Stundismus S. 30. 4) Vgl. Dalton a. a. O. S. 29.

der „Stunde“ hervorgewachsenen Kultus mit Schriftlektüre, Schriftauslegung und Gemeindegesang und vertreten in ihrer Lehre die Grundgedanken eines evangelischen Pietismus — soweit der russische Bauer im stande ist, sie zu verstehen, und soweit nicht russische Sektentraditionen (z. B. die der Molokanen) einwirken. Hie und da finden sich, wohl infolge derartiger Sekteneinwirkungen, christologische Gedanken, welche die Gleichheit Christi mit seinen Brüdern zu gunsten seiner Vorbildlichkeit in einer Weise betonen, die mit dem alten christologischen Dogma sich nicht verträgt [1]). In andern stundistischen Kreisen sind die Gedanken Leo Tolstois [2]), die man als eine pietistisch-biblische und pessimistisch-sozialistische Zustutzung dessen bezeichnen kann, was an wirklich christlichen Gedanken in den ethischen Traditionen der orthodoxen Kirche lebt, auf fruchtbaren Boden gefallen. Soziale Wünsche und Träume verbinden sich mannigfach mit den religiösen Gedanken und Hoffnungen der Stundisten. Die Bewegung erinnert hierdurch, wie durch ihre Rechtslage und ihre konfessionelle Unfertigkeit, an die anabaptistisch gefärbte Volksbewegung in den Anfangszeiten der deutschen Reformation. Ihr schliessliches Resultat kann noch niemand erraten.

1) ChW V, 1164. 2) Vgl. FSchroeder, Der Tolstoismus. Autoris. Uebersetzung aus dem Französischen, Dresden [1894], und über Tolstoi im allgemeinen EZabel, L. N. Tolstoi. Leipzig, Berlin u. Wien 1901.

Zweites Buch.

Der abendländische Katholizismus.

Magnum Bullarium Romanum a beato Leone Magno ... opus absolutissimum LAERTII CHERUBINI a D. ANGELO MARIA CHERUBINO ... ac tandem eorum cura et studio, qui recentiorum pontificum constitutiones ... collegerunt, illustratum et auctum, editio novissima Luxemburg 1727 8 tom. (bis Bened. XIII) nebst den Ergänzungsbänden IX—XIX (bis Benedict XIV.) Luxemburg 1730—58 (in den Anmerk.: „Bull."). — Bullarii Romani continuatio, summorum pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII. et Pii VIII. constitutiones etc. complectens, quas collegit ABARBERI Rom 1835—56, 18 tom. mit Fortsetzung für die ersten vier Jahre Gregors XVI. (tom XIX), Rom 1857 (in den Anmerk.: „Bull. cont."); vgl. über andre dem Verf. nicht zugängliche Bullarien KL[2] II, 1479 ff. — DANZ s. S. 70 Anm. 1. — DENZINGER (in den Anmerk.: D.) s. § 42, 2c. — HHURTER, Nomenclator litterarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens, qui inde a concilio Tridentino floruerunt, 3 Bde., ed. altera. Innsbruck 1892—95. — Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, herausg. von HJWETZER und BWELTE, 12 Bde. Freiburg i. B., 1847—56 (KL), 2. Aufl. begonnen von JHERGENRÖTHER, fortgesetzt von FKaulen, 12 Bde. Freiburg 1882—1901.

Erster Abschnitt.

Geschichtliche Einleitung.

§ 38. Die Entwicklung des konfessionellen Charakters des abendländischen Katholizismus bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts.

1. Früher noch als im Osten (vgl. § 23), war im Westen mit dem römischen Reiche auch die Reichskirche in Trümmer gegangen (410—86). Aber während im Osten die vom Reiche und von der Reichskirche in den christologischen Kämpfen absplitternden Provinzen bereits zu litterarischer Selbständigkeit erstarkten Nationalitäten zufielen, deren Sonderleben die Tren-

nung jener Gebiete von der griechisch-orthodoxen Kirche unwiderruflich machte (vgl. §§ 19—22), hat im Occident die lateinisch-römische Kultur, obgleich sie hineingezogen wurde in den Verfall, den Zusammenbruch des Reiches überdauert, — auch bei denjenigen germanischen Völkern, die dem Arianismus sich angeschlossen hatten. Da nun mit der lateinischen Kultur auch die orthodoxe lateinische Kirche im ganzen alten Reichsgebiet Bestand behielt, wenn auch einen mannigfach geschmälerten und in den arianischen Reichskirchen zunächst nur einen fragmentarischen, so konnte hier im Westen die lateinisch-katholische Kirche innerhalb der alten Reichsgrenzen — unter den eingedrungenen Germanen — und ausserhalb derselben, ja auch gegenüber den Arianern trotz des Untergangs des Reiches Eroberungen machen. Die arianischen Reiche wurden convertiert oder gingen unter. Dabei war infolge der wesentlichen Gleichartigkeit des lateinischen Katholizismus der verschiedenen Länder die Möglichkeit eines erneuten Zusammenschlusses der in Landeskirchen sich darstellenden abendländischen Kirche gegeben. Schon vor der Zeit der Karolinger hat Rom, begünstigt mehr durch die pietätvolle Verehrung, die man der *cathedra Petri* entgegentrug, als durch Rechtsansprüche, die es geltend machen konnte — wie can. 3 von Sardica und das Gesetz Valentinians III. vom Jahre 445 —, diesen Zusammenschluss angestrebt. Und nach dem Zusammenbruch des erneuerten Imperiums ist es den römischen Bischöfen mit Hülfe der an der politischen Einheit verzweifelnden kirchlichen Partei des Frankenreiches, z. T. auch mit Hülfe der in diesen Kreisen entstandenen Fälschungen, vornehmlich der pseudo-isidorischen Dekretalen (um 850), gelungen, um ihren Stuhl die abendländische Kirche zu sammeln: unter Nikolaus I. (858—67), Hadrian II. (867—72) und Johann VIII. (872—82) war die Kirche des Abendlandes faktisch bereits eine römisch-katholische (vgl. § 23, 1).

2. Für die innere Entwicklung dieser römisch-katholischen Kirche war ein Zwiefaches von besondrer Bedeutung gewesen. Zunächst der gewaltige Einfluss, den Augustins Theologie auf die lateinische Christenheit nach ihm ausgeübt hatte und ferner ausübte, sodann der Umstand, dass die Kirche die Erzieherin der noch ungebildeten Völker geworden war und als solche eine Autoritätsstellung einnahm, die zunächst (vgl. No. 5) jeder Kritik entzogen war. Dabei trat für Jahrhunderte das Dogma zu-

rück, — so sicher auch seine Geltung war. In den kirchlichen Handlungen, der Messe, der Busse, den Benediktionen u. s. w., pulsierte das kirchliche Leben, in dem Ausbau der kirchlichen Institutionen wirkte der Fortschritt der Entwicklung sich aus.

3. Schon im 9. Jahrh. hatte unter diesen Umständen der abendländische Katholizismus eine von dem griechischen ihn unterscheidende Färbung erhalten. Selbst in das sog. „nicänische“ Symbol war, wenn auch damals noch nicht in Rom, das augustinische *filioque* eingedrungen (§ 10, 3); das im Abendland bei den Taufen gebrauchte sog. *symbolum apostolicum* (§ 9) und die dort hochgeschätzte *fides S. Athanasii* (§ 11) kannte der Orient nicht (§ 13, 4). Ueberdies hatte die Kirchensitte manche Eigentümlichkeiten (§ 23, 2); und die ältesten planmässigen kirchenrechtlichen Sammlungen, die sog. Dionysiana (um 500), die Dionysio-Hadriana (774) u. a. liessen, Papstdekrete aufnehmend und im Occident nicht recipierte Kanones (§ 23, 2) auslassend, die auch auf dem Gebiete des kirchlichen Rechts vorhandenen Besonderheiten der abendländischen Kirche hervortreten. Dennoch waren nicht die Verschiedenheiten inbezug auf Lehre, Sitte und Recht bei dem Schisma des Photius das Entscheidende (vgl. § 23, 3). Dies findet seine Bestätigung darin, dass das Schisma sich wieder zuziehen konnte, als seit dem Ende des 9. Jahrh. infolge der politischen Verhältnisse das Papsttum die Stellung in der Kirche wieder verlor, die Nikolaus I. mit Erfolg beansprucht hatte. Die Stellung des Papsttums war noch nicht durch die kirchliche Organisation geschützt: die Kirche des unter Otto I. wieder erneuerten Imperiums konnte unter Otto I. und seinen Nachfolgern zu einem unter dem Könige stehenden Reichsinstitut werden; die kirchlichen Rechtsanschauungen selbst accommodierten sich diesen z. T. den Kanones widersprechenden faktischen Zuständen [1]).

4. Es war daher kein Zufall, dass die definitive Trennung der griechischen und der römischen Kirche unter dem Papste erfolgte, der zuerst wieder, soweit es unter einem Heinrich III. möglich war, in papalistische Traditionen zurücklenkte: unter Leo IX., 1049—54 (vgl. § 23, 3). Unter Leos IX. drittem Nachfolger, Nikolaus II. (1058—61), dem Alexander II. (1061

1) Vgl. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands III. 435 ff. über das collectarium Burchards von Worms um 1120.

bis 1073) und Gregor VII. (1073—85) folgten, begann dann der in dem Widerspruch zwischen den Kanones und den faktischen Verhältnissen (vgl. No. 3 a. E.) wurzelnde, für die weitere Entwicklung des römischen Katholizismus entscheidende Kampf für die „Freiheit“ der Kirche gegenüber der weltlichen Macht. Schon im 12. Jahrh. war der Sieg der „kirchlichen“ Gedanken gesichert: das zwischen 1141 und 1150 entstandene Decretum Gratiani, d. i. die „Concordantia discordantium canonum“ des Bologneser Rechtsgelehrten Gratian, eine Privatarbeit, der ihre Benutzung in der Folgezeit singuläre Bedeutung gegeben hat — sie bildet den ersten Teil des Corpus juris canonici —, behandelte die Papstdekrete, die es aufnahm [1]), als gleichwertig mit den Kanones der Konzilien. Die Stellung des Papsttums, die Gregor VII. anstrebte, Alexander III. (1159—81) selbst einem Friedrich I. abzuringen vermochte, hatte Innocenz III. (1198 bis 1216) unangefochten inne, und seine Nachfolger bis Bonifaz VIII. wahrten sie und bauten sie aus. Das Papsttum hatte eine Art geistlicher Universalmonarchie sich errungen; in der Kirche war es die entscheidende Centralgewalt: die Päpste beriefen „ökumenische“ Synoden [2]); sie entschieden auftauchende Lehrfragen; der Episkopat war von ihnen abhängig geworden; ihre Dekretalen ergänzten und modifizierten das kirchliche Recht [3]), — Gregors IX. Decretum von 1234 (*liber extra*), Bonifaz' VIII. *liber sextus* von 1298, Clemens' V. *Clementinae* von 1314 bezw. 1317 schufen einen zweiten Teil des Corpus juris canonici neben dem Decretum Gratiani.

5. Zu eben dieser Zeit hatte der Prozess der Aneignung der alten Tradition durch die mittelalterliche Welt in der kirchlichen Wissenschaft seinen Höhepunkt erreicht: die Scholastik systematisierte die kirchliche Lehre, wie sie inzwischen geworden war, in dem Rahmen einer Weltanschauung, die das philosophische Erbe

---

1) Es haben noch Dekrete Innocenz' II. (1130—43) Aufnahme gefunden. 2) 1123, 1139, 1179, 1215: I—IV Laterankonzil; 1245 und 1274: Lyon; 1311 Vienne. 3) Die Kanonisten benutzten sie teils einzeln, teils schloss man sie zu Sammlungen zusammen. Fünf solcher Sammlungen, die sog. *Quinque compilationes antiquae* (ed. EFriedberg, Leipzig 1882) wurden von der kanonistischen Wissenschaft recipiert und bilden die Grundlage der oben erwähnten offiziellen Sammlungen, aus denen der zweite Teil des Corpus juris canonici entstand (vgl. EFriedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts 4. Aufl., Leipzig 1895 S. 117).

der Antike dem Dogma entsprechend modifiziert hatte. Auch die inzwischen zum Siege gekommenen kirchenrechtlichen Anschauungen über die Stellung des Papsttums wurden durch die Wissenschaft der Zeit zum Dogma gestempelt: Thomas von Aquino, „der Fürst der Scholastiker" († 1274), trat auch für die Infallibilität des Papstes ein. — Freilich machte die seit Jahrhunderten in der Kirche vorhandene Spannung zwischen ihrem weltflüchtigen Lebensideal, der „Nachfolge des armen Lebens Jesu", und den Weltherrschaftstiteln der Hierarchie sich schon damals gelegentlich störend bemerkbar. Im Mönchtum selbst nahm diese Spannung einen für die Autorität der Kirche gelegentlich gefährlichen Charakter an, namentlich bei den Franziskaner-Spiritualen, während bisher in seiner Geschichte Neubildungen, wie sie der Orient nicht kennt, — neue „Orden", die auf dem gemeinsamen Mutterboden des occidentalisch-mittelalterlichen Mönchtums, dem benediktinischen Mönchtum und seiner regula S. Benedicti, aufwuchsen, — ein Sicherheitsventil gegen asketischen Uebereifer gebildet hatten. Und die Stärke aller seit dem 11. Jahrh., d. h. seit den Anfängen selbständigen geistigen Lebens in der den Kinderschuhen entwachsenden mittelalterlichen Völkerwelt, auftauchenden „häretischen" Bewegungen war, so verschiedenartig sonst die Wurzeln derselben waren, die antihierarchische Wendung des asketischen Ideals. Doch noch konnte die Inquisition die kirchliche Autorität wahren, noch konnte man die „Laien" in ihrer unselbständigen Abhängigkeit von der Mutter Kirche halten (Bibelverbot der Synode v. Toulouse 1229); und in dem Gros der Bettelmönche fand das Papsttum ein Heer mobiler Diener, die seelsorgerliche Arbeit der Kirche populäre Helfer. Das 13. Jahrh., das unter Innocenz' III. Pontifikat begann, das Jahrhundert eines Franz v. Assisi und Thomas von Aquino, — es ist die klassische Zeit des römischen Katholizismus.

§ 39. Die kritische Zeit in der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche: vom Avignoneser Exil bis zum Abschluss des Tridentinum.

WMaurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation I. Nördlingen 1880. — EGothein, Ignatius v. Loyola. Halle 1895. — Für das Tridentinum beginnt eben jetzt eine umfangreiche Aktenpublikation: Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio ed. Societas Goerresiana. Freiburg i. B. 1901 ff. Bis jetzt ist tom. I (Diariorum

pars prima) erschienen (1901). Man ist deshalb zunächst noch auf die ältern Publikationen angewiesen: Sacrosancti ... concilii Tridentini canones et decreta. Rom 1864, oft nachgedruckt. — JLePlat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini spectantium amplissima collectio. Löwen 1781 bis 1787. — ATheiner, Acta genuina concilii Tridentini ab A. Masarello concilii secretario conscripta, 2 Bde. Agram 1874. — AvDruffel und KBrandi, Monumenta Tridentina I. München 1899. — JLainez, Disputationes Tridentinae ed. et comment. instr. HGrisar, 2 Bde. Innsbruck 1886. — Ueber PSarpi, Istoria del concilio Trid. London 1619 (lateinisch London 1620); SPallavicino, Istoria del conc. di Trento, Rom 1656 f. (lat. 1672) siehe Ranke, Die römischen Päpste III, 7. Aufl., Anhang S. 25 ff. Ueber weitere Litteratur s. Möller-Kawerau, Lehrbuch der KG III, 2. Aufl. Freiburg 1899 S. 218 und KL[2] XI, 2114 ff. Hervorgehoben sei WMaurenbrecher, Tridentiner Konzil (Histor. Taschenbuch 1886 S. 147—256; 1888 S. 305—328; 1890 S. 237—300).

1. Dieser klassischen Zeit der römisch-katholischen Kirche (§ 38, 5 a. E.) sind 2½ Jahrhunderte gefolgt, die in wachsend gefährlichem Masse die Richtigkeit ihrer bisherigen Entwicklung in Frage stellten. Doch hat diese kritische Zeit der innern Entwicklung der römischen Kirche schliesslich im Tridentinum einen zu jener klassischen Zeit zurücklenkenden Abschluss gefunden.

2. Zunächst kommt hier in betracht, 1) dass seit dem 14. Jahrh. die national erstarkenden Staaten den Ansprüchen der römischen Centralgewalt mehrfach siegreich opponierten, 2) dass die Folge dieser Streitigkeiten eine Erneuerung und Erstarkung des „Episkopalismus“ war, dem nicht der Papst und sein kirchlicher Regierungsapparat (die Kurie), sondern die Gesamtheit der Bischöfe als die höchste Autorität in der Kirche galt, 3) dass dieser Episkopalismus während des grossen Schismas (1378—1409) im Bunde mit den nationalen Selbständigkeitswünschen eine Reaktion gegen den „Kurialismus“ herbeizuführen vermochte. — Die als „ökumenisch“ berufenen grossen „Reform“-Konzile zu Pisa (1409), Konstanz (1414—18) und Basel (1431—38, bezw. 49) abrogierten den monarchischen Primat des Papstes; und die Unterstellung des Papstes unter das Konzil auch in Glaubenssachen durch das Dekret „*Haec sancta*“ [*synodus Constantiensis*] vom 6. April 1415 kassierte den Gedanken der Infallibilität päpstlicher Entscheidungen. Freilich überwand und desavouierte das Papsttum auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438—43) und auf dem 5. Laterankonzil (1512—17) die konziliare Bewegung: der Kurialismus fand wieder Vertreter. Allein die episkopalistischen Ideen starben nicht an den päpstlichen Flüchen, und in den meisten Ländern der abendländischen Christenheit blieben

unter Steigerung des kirchlichen Einflusses der Landesherren nationalkirchlich gefärbte „Reform“-Wünsche lebendig.

3. Zu dieser Spannung kamen andre hinzu. Während im Klerus und Mönchtum der Reformeifer erkaltet war, und das Papsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. so verweltlicht war, wie nur je, fand das antihierarchisch gewendete Frömmigkeitsideal der Kirche mit der allgemeinen Zunahme der Bildung in immer weitern Kreisen Verständnis. Zugleich begannen Renaissance und Humanismus innerhalb der Geistesaristokratie die Ideale des Mönchtums und die „Wissenschaft“ der entarteten Scholastik dem Gespötte preiszugeben. Kirchlich wohlgesinnte Humanisten dachten an eine allmähliche Läuterung der Kirche durch Pflege wirklicher Bildung, durch einen Rückgang von den Spitzfindigkeiten der Scholastik zur vornehmen Einfalt der Väter; in andern Kreisen erwuchs unter Einfluss der wiedererstandenen antiken Kunst und Litteratur ein weltseliges Neuheidentum, das zu allem, was kirchliche Tradition war, im Grunde in diametralem Gegensatz stand.

4. Unter diesen Umständen begann, je bunter die in No. 2 und 3 erwähnten Strömungen durcheinander gingen — am wirrsten sah es in Italien aus —, die kirchliche Verfassung, das kirchliche Lebensideal, ja in Einzelheiten selbst die kirchliche Lehre eine unsichere Grösse zu werden. Wo hatte der kirchliche Organismus seine Spitze? im Papst, oder im Konzil? Und wie weit reichte die Kompetenz der Landesherrn? Konnten Klerus und Mönchtum noch als Vertreter des christlichen Frömmigkeitsideals gelten? oder galt es, neue Formen zu finden für wahrhaft geistliches Leben? War die Lehre der ältern oder jüngern Scholastiker, oder nur die Lehre der Väter catholica veritas? — Nur Spanien kam schon vor 1500 aus der Unsicherheit dieses Gährungszustandes heraus. In teilweisem Bunde mit formaler humanistischer Bildung setzte die Krone hier eine Regeneration der Kirche durch — im Geiste der mittelalterlichen Traditionen, aber unter zweifelloser Einschränkung der päpstlichen Regierungsgewalt; hier stand um 1500 die Inquisition in voller Blüte; hier gab es schon im Anfang des 16. Jahrh. zielbewusste kirchliche Theologie, hier erneuerten Francisco Vittoria († 1546) und seine Schüler Melchior Cano († 1560) und Dominico Soto († 1560) — alle drei waren Dominikaner — die „klassische“ Theologie des Mittelalters, den Thomismus.

5. Für die übrigen Länder der abendländischen Christenheit, namentlich für Deutschland, wurde die Krisis akut infolge der deutschen Reformation. Aber der, wenn auch verschieden bedingte, so doch gleich entschiedene Gegensatz aller Freunde der alten Zustände zu den Protestanten und Anabaptisten erleichterte die Ueberwindung der Krisis. Selbst das anfangs ziemlich allgemeine Bündnis der humanistischen und der reformatorischen Tendenzen hielt nicht stand; auch in Deutschland erwuchsen der alten Kirche Apologeten aus den Kreisen des Humanismus. Der spanische Kaiser, spanisch-kirchlicher Eifer — z. B. bei Papst Hadrian VI. (1522—23) und bei Pietro Caraffa, dem spätern Paul IV. (1555—59) —, der Spanier Ignatius v. Loyola und seine Societas Jesu (1540), die 1542 durch die Bulle *Licet ab initio* in Italien eingeführte spanische Inquisition und spanische thomistische Theologie — Melchior Cano wie Dominico Soto waren in Trient einflussreich — haben die Krisis überwinden helfen. Das Konzil von Trient (1545—47; 1551—52; 1562—63) gab in seinen Beschlüssen nicht nur eine zweifellose Abgrenzung des römischen Katholizismus gegenüber den Protestanten: seine Lehrdekrete sind, da sie beinahe die gesamte kirchliche Lehre berühren, zugleich eine Revision der ganzen mittelalterlichen Entwicklung, und seine *decreta de reformatione* haben mit manchen Missbräuchen und Unordnungen in der kirchlichen Verwaltung und überhaupt im äussern Leben der Kirche aufgeräumt. Das Tridentinum bezeichnete den Anfang der Restauration des Katholizismus.

§ 40. Die Entwicklung des konfessionellen Charakters der römisch-katholischen Kirche seit dem Tridentinum.

AHarnack, DG III, 617—653. — HJHoltzmann, Kanon und Tradition. Ludwigsburg 1859. — JFriedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils, 3 Bde. Bonn 1877—87. — IvDöllinger und FHReusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrh. mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Nördlingen 1889. — KWerner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1889. — IvDöllinger, Das Papsttum (Neubearbeitung von Janus, Der Papst und das Konzil, Leipzig 1869), bearb. von JFriedrich. München 1892. — CMirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums. 2. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1901.

Zum Vaticanum ausser Friedrich: Acta et decreta sacros. et oecum. concilii Vaticani. Freiburg 1871. — EFriedberg, Sammlung der Aktenstücke zum vatikan. Konzil nebst kurzer Geschichte desselben. Tübingen

1872. — Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Freiburg 1871—90, tomus septimus: Acta et decreta sacros. oecum. conc. Vaticani 1890. — Weiteres bei WAGENMANN, Vat. Konzil (RE² XVI, 1885, S. 343), und KL² XII, 1901, S. 632f.

1. Das Tridentinum bezeichnet den Anfang der Restauration des Katholizismus (§ 39, 5). Zunächst deshalb, weil bei der Durchsetzung der katholischen Länder mit reformatorischen Einflüssen die faktischen Verhältnisse ihm vielfach noch wenig entsprachen, so z. B. in besonders auffälliger Weise in Oesterreich. Es hat noch vieler Arbeit der Gegenreformation bedurft, bis die katholische Kirche wirklich wieder eine durch das Tridentinum geeinte, ihres Bestandes sichere Glaubensgemeinschaft wurde. Es hat sich dies aber ziemlich schnell vollzogen. Und relativ bald begann auch neue, subjektiv-warme Frömmigkeit die wiederhergestellten Formen der Kirchlichkeit zu beleben. Ihre Farbe erhielt diese kontrareformatorische Frömmigkeit überall durch antiprotestantische Pietät gegen die „geschmähten Heiligtümer", fast überall durch eine der Spielarten der Mystik, vielfach im besondern durch die quietistische Mystik der Spanierin Theresia a Jesu († 1582), endlich sehr häufig durch fromme Betriebsamkeit und propagandistischen Eifer.

2. Unfertig war die durch das Tridentinum geschaffene Lage auch in andrer Hinsicht. Ein Zwiefaches kommt hier in betracht. — a) Die Differenzen im eignen Lager, die Differenzen zwischen Episkopalismus und Kurialismus und die zwischen dominikanisch-thomistischer und franziskanisch-scotistischer (bezw. nominalistischer) Gnadenlehre, waren in Trient umgangen oder verschleiert, bezw. — so bei der Frage der *immaculata conceptio* der Maria — ausdrücklich als erträglich hingestellt[1]), und die Stellung der teils ignorierten, teils in einigen ihrer Erklärungen ausdrücklich bestätigten „ökumenischen" Synoden des Mittelalters war, eben weil man weder für den Kurialismus noch für den Episkopalismus sich entscheiden wollte, eine ebenso unklare geblieben, wie die der in gleicher Weise behandelten päpstlichen Bullen. b) Die Selbstbeschreibung, die der Katholizismus im Tridentinum gegeben hatte, war eine so vornehm vorsichtige[2]), dass zwischen dem hier beschriebenen „offiziellen" Katholizismus und seiner

1) sess. 5 5, D. 674. 2) Vgl. z. B. das sess. 4, D. 666 über die Tradition Gesagte, das decretum de invocatione et veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus sess. 25, D. 680, das decretum de purgatorio ib. D. 859 und den Beschluss über die Ablässe sess. 21 de ref. 9.

faktischen Ausprägung in der kirchlichen Frömmigkeit sich eine Kluft aufthat. Wenn gesagt war, die Synode wisse, dass die *veritas et disciplina Christi* enthalten sei *in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*[1]), so konnte dies[2]) in Anlehnung an das bekannte Wort des Vincenz v. Lerinum[3]) gegen alles nicht offiziell Legitimierte gekehrt werden. Aber auch das Umgekehrte war möglich: es konnte nach alter katholischer Regel[4]) das in der Kirche „Uebliche" als Ueberliefertes in das offiziell Legitimierte ergänzend eingeschlossen werden.

3a. Für die Beurteilung der nachtridentinischen Entwicklung, die diese Unfertigkeiten beseitigt hat, ist zunächst das bedeutsam, dass Rom natürlich auf Seiten des Kurialismus stand, und dass ihm durch das Tridentinum die Hände mehr gestärkt als gebunden waren. Alle episkopalistischen Formeln waren in den Trienter Beschlüssen vermieden, und das Konzil schloss mit der Bitte um päpstliche Bestätigung seiner Resultate. Ueberdies waren die im Konzil nicht über das Vorbereitungsstadium hinausgekommenen Pläne eines „Index librorum prohibitorum" und eines allgemeinen Katechismus und ebenso die einer Revision des Breviers (d. h. des für den Horendienst oder die tägliche Privaterbauung der Priester bestimmten Gebetbuches) und des Missale (d. i. der Mess-Agende) in der letzten Sitzung dem römischen Stuhle zur Erledigung überwiesen (vgl. unten 3c und 3d). Die im Konzil[5]) angeregte Regulierung der Bekenntnisverpflichtung der Seelsorger nahm Rom unaufgefordert in die Hand (vgl. 3b). Und die momentan ihm gegebenen Rechte wusste Rom als dauernde festzuhalten, indem für die Erledigung der aus ihnen resultierenden Verwaltungspflichten besondre Kardinalskongregationen nach Art der schon seit 1542 (vgl. § 39, 5) bestehenden *congregatio s. Romanae et universalis inquisitionis* (kurz: *sancti officii*) gebildet wurden: die *congregatio concilii [Tridentini interpretum]* 1564, *indicis [librorum prohibitorum]* 1564, *rituum* 1587.

---

1) sess. 4, D. 666. 2) Vgl. den Verweis auf den *unanimis consensus patrum* in sess. 4, D. 668. 3) *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est catholicum.* 4) Augustin de bapt. 5 23, 31; MSL 43 192: *sunt multa, quae universa tenet ecclesia et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur;* vgl. die Voranstellung des *ubique* in dem citierten Wort des Vincenz. 5) sess. 24 de ref. 12.

3 b. Zuerst erledigte Rom, nachdem am 26. Jan. 1564 durch die Bulle „*Benedictus deus*“[1]) die Bestätigung der Tridentiner Beschlüsse erfolgt war, von den oben (in No. 3a) erwähnten Angelegenheiten die Bekenntnisverpflichtung. Durch die Bullen „*Injunctum nobis*“ und „*In sacrosancta*“ vom 13. Nov. 1564[2]) publizierte Pius IV. (1559—65) eine *forma professionis fidei catholicae*[3]), welche das sog. Nicaenum (C) in sich fasst und einen Hinweis auf die wichtigsten Tridentiner Beschlüsse enthält, daneben aber auch von den Vorrechten der römischen Kirche, der *mater et magistra omnium ecclesiarum*, redet und dem römischen Bischof *vera obedientia* schwören lässt. Trotz der Willkürlichkeit dieser päpstlichen Glaubensregulierung fand die Professio unter dem klugen Drucke Roms als *professio fidei Tridentinae*[4]) in der Kirche allgemeine Aufnahme und eine über die Absicht des Tridentiner Konzils weit hinausgehende Anwendung.

3 c. Mit der Ausarbeitung des Katechismus beauftragte Pius IV., beraten von seinem Neffen Carlo Borromeo, einem der Heiligen des Restaurationskatholizismus, die Erzbischöfe Muzio Calini v. Zara und Leonardo Marini v. Lanciano, den Bischof Egidio Foscarari v. Modena und den portugiesischen Theologen Francesco Fureiro. Die drei letztgenannten waren Dominikaner. Schon im Dezember 1564 scheint die Arbeit fertig gewesen zu sein; doch erst nach drei stilistischen Revisionen ist unter dem Pontifikat des Dominikaners Pius V. (1566—72) der *Catechismus ex decreto concilii Tridentini* (kurz: *Catechismus Romanus*)[5]) erschienen: ein Handbuch für die Katecheten, nicht für die Kinder, in 4 Teile zerfallend, deren erster vom apostolischen Symbol handelt[6]), während der zweite von den Sakramenten, der dritte von den 10 Geboten, der vierte vom Vaterunser redet. Auch dieser Katechismus begünstigte die kurialistischen Gedanken mehr, als das Tridentinum es gethan hatte[7]); dennoch erlangte er sehr grosses, wenn auch nicht unbestritten normatives, An-

---

1) Bull. II, 111 f.; z. T. Mirbt², S. 255 f. 2) Bull. II, 138 u. 136; Danz, S. 307—316. 3) Mirbt², S. 256—258; bei D. 863—867 mit zwei vatikanischen Zusätzen im Schluss: *et ab oecumenico concilio Vaticano* und *praesertim de Romani pontificis primatu et infallibili magisterio.* 4) „*professio fidei Tridentina*“ ist unrichtig und illegitim und bei Denzinger p. XIII hoffentlich nur ein Druckfehler. 5) oft ediert., z. B. ed. stereotyp., Leipzig, Tauchnitz. 6) *de fide et symbolo fidei.* 7) z. B. 1 10, 11 a. E.: *salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et pastorem constituit.*

sehen; — die Jesuiten haben seiner Gnadenlehre wegen ihn ungerügt verketzert[1]).

3d. Besonders deutlich zeigt sich die Stellung, die Rom beanspruchte und mit Erfolg beanspruchte, in der Geschichte des Index[2]) und der liturgischen Bücher. Der Index, den Pius IV. durch die Bulle „*Dominicae gregis custodiae*" vom 24. März 1564[3]) publizierte, ruhte samt den 10 Regeln *de libris prohibitis*, die ihm beigegeben waren, wesentlich auf den Arbeiten der Index-Kommission des Tridentinum, war eine von dieser besorgte Revision des Index Pauls IV. von 1559; aber die Fortsetzung des Index, die Ueberwachung und Censurierung der Litteratur, die Herausgabe der verbesserten und vermehrten Auflagen des Index — das ward nun Aufgabe der Congregatio indicis. Die Kurie schaltete hierbei, als sei der Papst anerkanntermassen die letzte Instanz in allen Lehrfragen. — Auch die allmähliche, wenn auch nicht gänzlich ausnahmefreie, Durchführung der liturgischen Uniformität ist Roms Werk. Bei der Publikation des *Breviarium Romanum* (1568) und des *Missale Romanum* (1570) handelte Rom freilich im Auftrage des Trienter Konzils, es haben auch einzelne ältere Breviere und Missalien partikulare Geltung behalten; allein die bei der Einrichtung neuer Feste nötig werdenden Ergänzungen und etwaige Verbesserungen des Breviers und des Missale hat die Congregatio rituum seitdem lediglich auf päpstliche Autorität hin vorgenommen. Und ganz von sich aus publizierte 1596 Clemens VIII. (1592—1605) unter Beiseitschiebung aller bisherigen Pontifikalien das *Pontificale Romanum* — eine Agende für die bischöflichen Amtshandlungen — und 1600 mit der Forderung, alle lokal üblichen analogen Bücher danach zu verbessern, das *Ceremoniale episcoporum*, in welchem die rituellen Verrichtungen — nicht, wie im Pontificale und Rituale, die liturgische Rede — des Bischofs und der ihm assistierenden Presbyter, Diakonen u. s. w. normiert sind. Beim Rituale, der Agende für die priesterlichen Amtshandlungen, wagte Paul V. (1605—21) *in tanta ritualium multitudine* freilich nicht so rigoros durchzugreifen: er publizierte 1614 das *Rituale Romanum* als Muster-Ritual; — das aber ist es auch geworden[4]).

---

1) Köllner II, 188 Anm. 14. 2) Vgl. FHReusch, Der Index der verbotenen Bücher, 2 Bde., Bonn 1883—85. 3) Bull. II, 116 f. 4) Die offiziellen Ausgaben dieser liturgischen Bücher werden gegenwärtig für Deutschland und mehrere andre Länder von der Pustetschen Verlags-

4a. Neben dem Einflusse Roms (vgl. No. 3 u. 6) ist als vielleicht noch bedeutsamerer Faktor in der nachtridentinischen Entwicklung des römischen Katholizismus die Stellung des Jesuitenordens zu den strittigen Fragen (vgl. No. 2) hervorzuheben. Der Orden war schon im endenden 16. Jahrh. eine Grossmacht in der Kirche und wurde es noch mehr im 17. Jahrhundert. Schon in der ersten Periode des Konzils von Trient waren die als Theologen des Papstes dort gegenwärtigen Jesuiten Salmeron und Lainez Vertreter der scotistisch-nominalistischen Gnadenlehre, Verfechter auch der *immaculata conceptio* der Maria; — der Orden hat diese Position festgehalten. In dem Streit zwischen Kurialismus und Exiskopalismus haben die Jesuiten trotz ihres engen Verhältnisses zum Papsttum so früh noch nicht so entschieden Stellung genommen; aber bereits in der letzten Periode des Konzils, 1563, war Lainez, damals schon General des Ordens, in glänzender Rede für die kurialistischen Gedanken, einschliesslich der Infallibilität des Papstes, eingetreten, und seine Rede wurde gleichsam ein Programm für seinen Orden. — Ueber die Traditionsfrage (vgl. No. 2b) war damit implicite entschieden: durch einen in geschichtlich verständlichem Sinne gefassten Traditionsbegriff, durch eine geschichtlich konstatierbare Tradition wäre die Aktionsfreiheit des Papstes unangenehm gebunden; brauchbar war der Traditionsbegriff, wenn er das in der Kirche „Giltige" legitimierte, der Papst aber zu entscheiden hatte, was in der Kirche

handlung in Regensburg herausgegeben. Mir liegen fogende Ausgaben vor: Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini, S. Pii V. Pontificis maximi jussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recognitum. Editio nona post typicam a s. rituum congregatione approbata, Regensburg 1896, 1 vol. fol.; Pontificale Romanum, summorum pontificum jussu editum, a Benedicto XIV et Leone XIII pont. max. recognitum et castigatum. Editio typica, Regensburg 1888, 1 vol. 8°; Caeremoniale episcoporum, Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum, Benedicti XIV et Leonis XIII autoritate recognitum. Editio typica, Regensburg 1886, 1 vol. 8°; Rituale Romanum, Pauli V pont. max. jussu editum et a Benedicto XIV auctum et castigatum, cui novissima accedit benedictionum et instructionum appendix. Editio quarta post typicam, Regensburg 1895, 1 vol. 12°; Breviarium Romanum ex decreto ss. concilii Tridentini restitutum, S. Pii pont. max. jussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recognitum, pars hiemalis, verna, aestiva, autumnalis. Editio quarta post typicam, Regensburg 1891, 4 voll. kl. 8°. — Von all diesen Büchern giebt es — auch im Pustetschen Verlage — Ausgaben, die einfacher und billiger sind als die hier genannten.

„gelte“. Von solchen Gedanken aus haben die Jesuiten und in ihrem Gefolge auch andre römische Theologen gelegentlich einzelnen Traditionen und einzelnen Grössen der Vergangenheit gegenüber eine sehr freie Stellung einzunehmen vermocht[1]; — alle andern Autoritäten können je nach Umständen bekrittelt werden[2], wenn nur Eines feststeht: eine höchste Autorität in der Gegenwart und damit der Besitz einflussreicher Macht für die, welche mit jener Autorität gehen oder sie mit sich gehen heissen.

4b. Mit dem Letzterwähnten, nicht direkt mit den Unfertigkeiten im Tridentinum, hängt aufs engste derjenige Charakterzug jesuitischer Frömmigkeit und Frömmigkeitspflege zusammen, an den man vornehmlich denkt, wenn von „Jesuitismus“ die Rede ist. Und auch er ist ein leider nur allzu einflussreicher Faktor in der Entwicklung des nachtridentinischen Katholizismus geworden. Die „Macht“ war im Jesuitenorden zunächst als Mittel gedacht für höhere Ziele. Aber bald hatte dies nächste Ziel durch seine Grösse verdeckt, was hinter ihm lag, und die Pflege der Frömmigkeit und Kirchlichkeit wurde nur zu oft ein Mittel zu dem Ziele, dessen Erreichung ursprünglich ein ihr untergeordnetes Mittel sein sollte. Daraus erklärt sich, dass die Jesuiten die Frömmigkeit den Massen vergröbert, ihre volkstümlichen Formen den Gebildeten sublimiert haben, dass sie Mystik pflegen und anderseits auch mit kühler Kirchlichkeit, ja einem Minimum derselben sich begnügen konnten, während eine gegen den Apparat der kirchlichen Heilsmittel gleichgiltig werdende Mystik an ihnen Gegner fand, wie die Verurteilung des Michael Molinos (1687) beweist. Wahrung der kirchlichen Autorität ward das Eine, was not ist. — Die verhängnisvollsten Früchte trug diese auf das Gebiet der Seelsorge übertragene diplomatische Virtuosität in der Beichtpraxis. Je häufiger in den Kreisen der kontrareformatorischen Frömmigkeit (vgl. No. 1 a. E.), vornehmlich infolge der jesuitischen Seelsorge, gebeichtet wurde — *alacrius multo atque ardentius scelera jam expiantur, quam antea solebant committi*, rühmt die Imago primi saeculi soc. Jesu[3] —, desto mehr traten vor der Beichte (der *confessio oris*) die *contritio* und die *satisfactio* zurück. Und die Jesuiten haben mit Eifer der Mittel sich angenommen, welche diese Zurückdrängung erleichterten und den

1) Vgl. Holtzmann S. 55 ff. u. S. 264 ff. 2) Vgl. Harnack, DG III, 626. 3) Antwerpen 1640, 3 8 p. 372.

schmalen Weg breit machten, damit viele ihn wandelten. Sie haben freilich weder den „Laxismus“, d. h. die *„benignitas“* der Beichtväter namentlich gegenüber den Rückfälligen und den Gewohnheitssündern, noch den „Attritionismus“, dem statt der in der Liebe zu Gott wurzelnden *contritio* die aus der Furcht vor den Höllenstrafen geborne *attritio* des Pönitenten genügt, noch den „Probabilismus“ erfunden. Laxe Beichtväter gab es auch ausserhalb des Jesuitenordens, und Gegner des Laxismus fanden sich auch unter den Jesuiten [1]). Der Attritionismus wurzelte schon in der spätern Scholastik und ist von dominikanischer Seite zu den Jesuiten gekommen [2]). Ebenso war es ein Dominikaner, Bartholomäus de Medina, der 1577 die ältern Ansätze zu probabilistischer Kasuistik zuerst auf die prinzipielle Formel brachte: *si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior* [3]), und in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. war der Probabilismus unter den katholischen Moralisten überhaupt die herrschende Meinung: den Theatiner Antonius Diana († 1663) [4]) hat der Cisterzienser Johannes Caramuel († 1682) [5]) als *„agnus dei, qui tollit peccata mundi“* bezeichnet [6]), und einzelne Gegner zählte der Probabilismus schon damals auch unter den Jesuiten [7]). Allein die zahlreichsten und schamlosesten Vertreter des Laxismus und Probabilismus — von dessen praktischen Folgen die Mental-Reservationen beim Schwören noch nicht die ärgsten waren — hat doch der Jesuitenorden gestellt: aus der grossen Zahl [8]) seien nur die Spanier Franz Suarez († 1617) [9]) und Anton Escobar y Mendoza († 1669) [10]), sowie der Deutsche Hermann Busembaum († 1668) [11]) hier genannt. Und als seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. der Probabilismus in der übrigen Kirche zu weichen begann — er wich zumeist nicht dem für „Rigorismus“ gehaltnen „Tutiorismus“ (dem es *opinio tutior* ist, im Zweifelsfalle Erlaubtes zu meiden, nicht sicher Pflichtmässiges dennoch zu thun), sondern dem Probabiliorismus, dem die *opinio minus tuta* nur dann befolgbar erscheint, wenn sie *probabilior* ist, als die

1) z. B. Bellarmin, vgl. Döllinger und Reusch I, 64. 2) Döllinger und Reusch I, 74. 3) Döllinger und Reusch I, 29. 4) Vgl. Hurter I, 496 f. 5) Hurter II, 589 ff. 6) Döllinger und Reusch I, 30. 7) Döllinger und Reusch I, 31 f. 8) Vgl. Döllinger und Reusch I, 34 f. 9) Vgl. Hurter I, 138 ff. 10) Vgl. Hurter II, 264 ff.; das französische *escobarder* und *escobarderie* ist von diesem Namen abgeleitet. 11) Hurter II, 259 ff.; Hauptwerk: Medulla theologiae moralis 1645.

opinio tutior —, da hat der Probabilismus im Jesuitenorden eine Stätte behalten.

5. Rom nebst seinen Trabanten und der Jesuitenorden mit seinem ausgedehnten Anhang waren aber nicht die Kirche. Dass andre, z. T. sehr andersartige Gruppen mit mehr oder minder Erfolg (vgl. No. 6) sich in der Kirche noch geltend machen konnten, war für den vorvatikanischen Katholizismus (vgl. No. 8) charakteristisch. Bis zur Mitte des 18. Jahrh. kommen neben dem jesuitischen Katholizismus vornehmlich zwei andre Strömungen in betracht: die episkopalistische und die augustinische. Erstere ist, von der Regierung begünstigt, in der französischen Kirche des 17. Jahrh. die herrschende gewesen — man denke an die *propositiones cleri gallicani* 1682 [1]) — und ist trotz des Einlenkens Ludwigs XIV. auch im 18. Jahrh. dort nicht ausgestorben (vgl. auch No. 6 a. E.). Letztere hat der von Augustin immer mehr ablenkenden Kirche — selbst bei den Dominikanern herrschte, wie die Geschichte des Attritionismus beweist (vgl. No. 4b), die thomistische Tradition nur sehr durchlöchert — viele Not gemacht. Michael Bajus in Löwen (1513—89) freilich unterwarf sich, als seine vielfach unklar und inkonsequent an den genuinen Augustinismus anknüpfenden Gedanken von Rom aus censuriert waren [2]). Und in dem durch den Jesuiten Ludwig Molina [3]) 1588 angeregten molinistisch-thomistischen Streit vertraten die Gegner Molinas nur modifiziert die augustinische Tradition (vgl. § 49, 4). Aber der an den „Augustinus" des Bischofs Cornelius Jansen von Ypern († 1638) [4]) anknüpfende, hundertjährige jansenistische Streit war in der That ein Ringen des augustinischen, ja überhaupt alles bessern Geistes in der Kirche mit dem jesuitischen; und nicht nur die Gnadenlehre der Jesuiten, der Jesuitismus überhaupt, insonderheit die Jesuitenmoral, wurde hier von ernster katholischer Frömmigkeit angegriffen [5]).

6. Rom hat in den durch die Verschiedenheit der Richtungen verursachten Streitigkeiten den Episkopalismus entschieden verurteilt: Innocenz XI. (1682) und Alexander VIII. (1690) ver-

1) MIRBT [2] S. 300 f. 2) Pius V. Bulle *Ex omnibus afflictionibus* 1567, D. 881—959. 3) *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* 1588. 4) „CORNELII JANSENII, *episc. Iprensis, Augustinus seu doctrina Augustini*", Löwen 1640. 5) PASCAL, *Lettres écrites à un Provincial par un de ses amis 1656.*

warfen die propositiones cleri gallicani[1]). Und die Zurückdrängung der augustinischen Tradition ist von Rom aus gutgeheissen. Pius V. verurteilte 79 Sätze des Bajus (vgl. No. 5). Im molinistisch-thomistischen Streit setzte Clemens VIII. (1598) eine Kongregation ein, welche die Frage der *auxilia gratiae* entscheiden sollte; allein nach neunjährigen Verhandlungen vertagte Paul V. (1605 bis 1621) im Jahre 1607 die Entscheidung auf gelegene Zeit[2]). Und im jansenistischen Streit stand das Papsttum mit rücksichtsloser Energie auf Seiten der Gegner des Jansenismus: Urban VIII. verbot den „Augustinus" Jansens in der Bulle *„In eminenti"* 1642; Innocenz X. verurteilte 5 Sätze Jansens in der Konstitution *„Cum occasione"*[3]), und Alexander VII. bestätigte — den Einwand abschneidend, dass diese ketzerischen Sätze von Jansen faktisch nicht ketzerisch gemeint seien, — diese Verurteilung durch die Entscheidung der *„question du fait"* in der Konstitution *„Cum ad sancti Petri"* von 1656[4]); Clemens' XI. Bulle *Unigenitus* vom 8. Sept. 1713 censurierte 101 Irrtümer in den jansenistischen — das heisst z. T. nur: einer selbständigen innerlichen Frömmigkeit das Wort redenden — Anmerkungen im NT. des Paschasius Quesnell von 1693[5]). Dagegen fand man gegenüber den Ungeheuerlichkeiten der probabilistischen Seelenverwirrung eine Verurteilung nur für die ärgsten Auswüchse[6]); und in der attritionistischen Frage blieb Rom neutral[7]). Dennoch unterlag zunächst der Jesuitismus. Denn, wenn auch die jansenistische Gnadenlehre in der Kirche unmöglich wurde — nur in der schismatischen Utrechter Kirche behielten jansenistische Gedanken eine Stätte (vgl. unten § 66) —, der Episkopalismus der Jansenisten und vollends ihr Antijesuitismus behielt doch in der Kirche Gesinnungsgenossen. Die Mehrzahl der gebildeten Katholiken, auch die Majorität der grossen Gelehrten jener Zeit, namentlich aus dem Benediktinerorden, stand seit der Mitte des 17. Jahrh. in wachsender Spannung zum Jesuitismus. Das Papsttum musste schliesslich den Jesuitenorden preisgeben: am 21. Juli 1773 wurde der in den meisten Ländern bereits verjagte Orden durch

---

1) D. 1189—92. 2) D. 964; vgl. KL² Artikel „Congregatio de auxiliis", III 897—920. 3) D. 966—971. 4) D. 971. 5) Vgl. Mirbt², S. 307 ff. 6) Vgl. die 45 von Alexander VII. 1665 u. 1666 verurteilten Sätze bei D. 972—1016 und Innocenz' XI Dekret gegen 65 verwandte *propositiones scandalosae et in praxi perniciosae* vom 2. März 1679 bei D. 1018—1083. 7) Alexander VII 1667, D. 1017.

Clemens' XIV. Breve *Dominus ac redemptor*[1]) aufgehoben. Und nicht nur auf kirchenpolitischem Gebiete[2]), nein in der Gesamtauffassung der Religion machte sich auch in der römischen Kirche seit etwa der gleichen Zeit die Aufklärung geltend, und zwar keineswegs nur bei denen, die ihr faktisch den Rücken kehrten, sondern auch bei vielen ihrer Gläubigen und nicht wenigen ihrer Amtsträger[3]).

7. Doch ist neben dem Aufklärungskatholizismus, der überdies bei seinen kirchlichen Vertretern den Supranaturalismus biblischer Gläubigkeit im wesentlichen festhielt, der jesuitische Katholizismus nicht ausgestorben. Ja derselbe hat während der Aufklärungszeit selbst seinen für den Katholizismus der Gegenwart einflussreichsten Vertreter gefunden. Denn was im Jahre 1866 ein Jesuit im Hinblick auf die probabilistische Frage von Alfons Maria de'Liguori, dem Stifter der Redemptoristen (1696—1787), gesagt hat: „In demselben Augenblick, in welchem die Gesellschaft Jesu vernichtet wurde, erweckte Gott (!) dem Probabilismus einen neuen Vorkämpfer und sicherte ihm für die Zukunft einen Triumph, auf den man nach menschlicher Voraussicht nicht hätte rechnen können"[4]) —, das darf verallgemeinert werden. Liguori ist nicht nur in seiner aus Busembaums Medulla hervorgewachsenen Theologia moralis[5]) in den Bahnen des jesuitischen Probabilismus gewandelt — der „Aequiprobabilismus", den er seit 1762 dem Probabilismus vorzog, ist wenig mehr als ein in ein ansehnlicheres Gewand gekleideter gemässigter Probabilismus —; Liguori ist überhaupt in seiner wundersüchtigen, unselbständigen Frömmigkeit, seiner Marien-Schwärmerei, seinem Papstglauben, wie auch mit seiner Dogmatik, speziell seiner Gnadenlehre, ein — subjektiv gewiss ehrlicher, ernster und eifrig frommer — Vertreter jesuitischer Traditionen gewesen. Zumal in seinem

1) Bull. cont. IV, 607—618.; Mirbt², S. 315—325. 2) Vgl. „Febronius", (d. i. Nikolaus v. Hontheim), de statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis 1763. 3) Vgl. KMüller, Joseph II., RE³ IX, 365—377; ferner die von Pius VII. 1794 in der Bulle *„Auctorem fidei"* verurteilten Beschlüsse der vom Erzbisch. Scipio Ricci 1786 gehaltenen Synode zu Pistoja (vgl. D. 1364—1461) und HBrück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland u. s. w., Mainz 1865, auch den Abschnitt über die katholische Aufklärung in dem Artikel „Aufklärung" im KL² (I, 1611—15). 4) Döllinger und Reusch I, 356. 5) 1753, als zweite Auflage einer Ausgabe der *Medulla* mit Anmerkungen und appendices.

Orden, wenn auch nicht dort allein, überwinterte der Jesuitismus, während die Aufklärung und die Stürme der französischen Revolution über die Kirche hingingen.

8. Als dann 1814 mit der Zurückführung Pius' VII. die Restauration der katholischen Kirche begann, ist die Wiederherstellung des Jesuitenordens durch das Breve „*Sollicitudo omnium*" vom 7. Aug. 1814[1]), eine der ersten wichtigen päpstlichen Amtshandlungen gewesen; die Beatifikation Liguoris folgte 1816[2]). Welche mannigfachen Umstände dann in den nächsten beiden Menschenaltern, in der Zeit der Romantik und der politischen Reaktion, das gewaltige Erstarken der katholischen Kirche und das Emporkommen des „Ultramontanismus" — d. h. ursprünglich des in Itatien heimischen, anti-gallikanischen Katholizismus[3]) — begünstigt haben, kann hier nicht skizziert werden. Nur daran mag erinnert werden, dass namentlich in Deutschland ein aus der Aufklärungszeit und der Zeit der Erweckung stammender Katholizismus edlerer Art noch lange Vertreter behielt. Pius IX. (1846—78) ging seit seiner Rückkehr aus Gaëta (1850) ganz in den Bahnen der Jesuiten. Bereits am 8. Dez. 1854 wagte er es, in der Bulle „*Ineffabilis deus*"[4]) die Streitfrage über die *immaculata conceptio* der Maria zu gunsten der franziskanisch-jesuitischen Lehre in einer Weise zu entscheiden[5]), welche das Recht und damit die Infallibilität päpstlicher Glaubensdekrete voraussetzte. Wäre diese Voraussetzung damals in der ganzen Kirche geteilt worden, so wären schon damals alle seit dem Tridentinum leidenschaftlich erörterten Lehrdifferenzen erledigt gewesen, weil Rom seine Stellung zu diesen Lehrfragen nicht verheimlicht hatte (vgl. No. 6). Allein noch gab es weite Kreise, die, wie der deutsche Episkopat, dem jesuitischen Dogma abgeneigt waren. Rom hätte daher wahrscheinlich die Anerkennung desselben der Zeit überlassen, hätte nicht Pius' IX. langes Pontifikat das persönliche Ansehen des Papstes so gefestigt, dass schnellere Dogmatisierung dieses Grunddogmas des jesuitischen Katholizismus möglich erschien. So ward denn durch das vati-

1) Bull. cont. XIII, 323—325; Mirbt[2], S. 340—342. 2) Kanonisiert ist Liguori 1839, zum Doctor ecclesiae erhoben 1871, vgl. KL[2] VII, 2033f. 3) Vgl. JSSemler, Lebensbeschreibung II, Halle 1782, S. 154. 4) D. 1502. 5) D. 1502: . . . *declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam, quae tenet beatissimam virginem . . . fuisse . . . immunem . . ., esse a deo revelatam atque idcirco . . . credendam.*

kanische Konzil[1]) nach zwei resultatlosen öffentlichen Sitzungen in der dritten Sitzung am 24. April 1870 eine für die Infallibilitätsfrage schon präjudizierliche[2]), die Traditionsfrage entscheidende[3]) *constitutio de fide catholica*[4]) einstimmig mit 667 Stimmen angenommen[5]); und in der vierten Sitzung am 18. Juli 1870 ward mit 533 von 535 Stimmen die *constitutio de ecclesia „Pastor aeternus“*[6]) sanktioniert, die den Kurialismus[7]) und die Infallibilität päpstlicher Lehrentscheidungen dogmatisierte. Die Bischöfe der Oppositionspartei hatten bis auf jene zwei „aus Ehrfurcht gegen den Papst“ durch ihre Abreise der Notwendigkeit sich entzogen, ihren Widerspruch geltend zu machen; sie waren so nicht überstimmt, aber um so zweifelloser bereits besiegt. Daher, z. T. auch infolge des dem Ultramontanismus so überaus förderlichen preussischen „Kulturkampfes“ (1873—1887), genügten wenige Jahre, um das neue Dogma in das Bewusstsein der Kirche einzuführen und die Opposition der „Altkatholiken“ (§ 68) ungefährlich werden zu lassen.

Zweiter Abschnitt.

Die römisch-katholische Kirche.

Hase und Tschackert s. S. 72 Anm. 2 u. 3. — Baur und Nitzsch s. § 15, 3. — HWJThiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus. Erlangen 1846, 2. Aufl. 1848.

Kapitel I.

Die Normen des Glaubens im römischen Katholizismus und die Quellen für die Symbolik der römisch-katholischen Kirche.

HJHoltzmann s. § 40. — KMartin, Lehrbuch der katholischen Religion, 15. Aufl. 2 Tle. Mainz 1873. — JDelitzsch s. § 43. — JBHeinrich, Dogma (KL² III, 1879—86). — VThalhofer, Glaubensbekenntnis (KL² V, 676—685). — RSeeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der

1) 8. Dez. 1869 bis zur „Vertagung“ am 20. Okt. 1870. 2) Präjudizierlich für die Infallibilität ist die am Schluss der *Constitutio de fide* (D. 1666) stehende einfache (d. h. von einer ausdrücklichen Approbation absehende) unmissverständliche Verweisung auf den *Syllabus errorum* (D. 1548—1629). 3) Vgl. D. 1641 und oben § 41, 2. 4) D. 1630—1666. 5) Bei der Eröffnung waren 719 der 1037 Berechtigten gegenwärtig. 6) D. 1667—83. 7) Vgl. D. 1673—77.

Lehrdekrete des Konzils von Trient I (ZKWL X, 1889 S. 546—559). — BGaudeau, S. J., Libellus fidei, exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad „Tractatum de fide" pertinentia. Paris (1898). — ThHSimar, Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde. Freiburg 1899.

§ 41. Die Normen des Glaubens im römischen Katholizismus.

1a. In der Zeit vor dem Vaticanum konnte man meinen, Dogma sei in der katholischen Kirche alles, was auf Grund der Schrift oder der Tradition als Glaubenssatz aufgestellt sei. So definierte z. B. der Franziskaner PhNChrismann[1]) in seiner 1745 erschienenen und noch 1854[2]) neugedruckten, erst 1869 verbotenen „Regula fidei catholicae": *dogma fidei nihil aliud est, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico ecclesiae judicio fide divina*[3]) *credenda ita proponitur, ut contraria ab ecclesia tanquam haeretica doctrina damnetur*[4]). Dem entsprach es, dass man nach lutherischem Vorgang von „symbolischen Büchern" auch bei den Katholiken sprach. Möhler, dessen Symbolik für die in § 15,1 genannten Sammlungen der *libri symbolici ecclesiae romano-catholicae* den Anstoss gegeben haben mag, nannte[5]) unter diesem Titel neben dem „Protestanten und Katholiken Gemeinsamen", d. i. den 3 ökumenischen Symbolen und den dogmatischen Sätzen der 4 ersten ökumenischen Konzile, das Tridentinum, den Catechismus Romanus, die Professio fidei Tridentinae und die Konstitutionen „Cum occasione" und „Unigenitus" (§ 40, 6), doch so, dass er „im Grunde nur eine symbolische Quelle" in seiner Kirche annahm: das Tridentinum. Päpstliche Konstitutionen als solche für Normen des Glaubens zu halten, war damals kein Katholik gezwungen; und wie die Verpflichtung auf die *apostolicae et ecclesiasticae traditiones* in der Professio fidei Tridentinae[6]) zu dem Tridentinischen Traditionsdekret (§ 40, 2) und den ausdrücklichen Lehrdefinitionen sich verhalte, blieb dunkel.

1b. Nun war es freilich schon vor dem Vaticanum offenbar, dass eine Definition des Dogmas, wie sie Chrismann gegeben hatte, nur den Gedanken einer seit 1814 absterbenden Minorität gebildeter Katholiken entsprach, und Möhlers Darstellung des Katholizismus wurde mit Recht von protestantischer Seite als

---

1) Vgl. Hurter III, 249. 2) Würzburg, cur. PhJSpindler. 3) Vgl. unten § 47, 5c. 4) KL² III, 1881. 5) Symbolik, 5. Aufl. S. 13—18. 6) D. 864.

eine unter protestantisch-wissenschaftlichen Einflüssen idealisierende bezeichnet[1]). Auch das wäre schon vor 1870 konstatierbar gewesen, dass die Annahme „symbolischer Bücher“ des römischen Katholizismus den lutherischen Sprachgebrauch hinsichtlich des Symbolbegriffs voraussetzt. Denn nach katholischem Sprachgebrauch sind „Symbole“ auch damals gewesen, was sie heute sind: Glaubensbekenntnisse wie das Apostolicum, Nicaenum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Athanasianum, das Lateranense von 1215 und die Professio fidei Tridentinae[2]), Bekenntnisse, die im römischen Katholizismus freilich Geltung haben, aber als Quellen für die Erkenntnis desselben durchaus unzureichend sind. — Allein, wenn auch die CHRISMANNsche Definition des Dogmas und das ihr entsprechende Denken mancher deutschen Katholiken der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unter den Titel des Idealkatholizismus gestellt werden kann, — es war doch bezeichnend, dass solche Gesinnung im Katholizismus noch möglich war.

2. Seit dem Vaticanum liegen die Dinge anders. In der Constitutio de fide c. 3[3]) ist hier erklärt worden: *porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive sollemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Dogma ist also nicht nur, was durch ein Konzil oder durch päpstliche Lehrentscheidung ausdrücklich als solches definiert ist *(dogma declaratum)*, Dogma ist für die Katholiken, was die Kirche durch ihre offiziellen Organe als Dogma lehrt[4]). — Noch Thomas Aquinas konnte Augustins Wort

1) Vgl. § 15, 3: BAUR und NITZSCH. 2) MARTIN I, 210ff. 3) D. 1641. 4) Dass die obige Formulierung nicht mehr aus dem Vaticanum herausliest, als drin steht, beweist SIMAR, Dogmatik I, 39: „Das Vaticanum bezeichnet als die beiden wesentlichen Formen der kirchlichen Lehrthätigkeit das feierliche Glaubensurteil (*solemne judicium*) und das gewöhnliche und allgemeine Lehramt (*ordinarium et universale magisterium*). Unter letzterm versteht man die in der Kirche von Geschlecht zu Geschlecht fortdauernde Predigt des christlichen Glaubens.“ Noch unverhüllter redete eine Relation Bischof Martins von Paderborn auf dem Vaticanum selbst: *Paragraphus quartus* (d. i. eben D. 1641) *determinat fidei objectum materiale, scilicet declarando omnia credenda esse, quae deus revelavit et per ecclesiam quomodocumque nobis credenda proponit. Nam, reverendissimi domini, motivum fidei, scilicet auctoritas dei loquentis et obligatio hominis deo credendi, sese extendit ad omnia, quae a deo revelata esse quomodocumque per magisterium ecclesiae nobis certo*

wiederholen: *solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione consensum*[1]). Das Tridentinum hatte gegenüber der protestantischen Berufung auf die *sola canonica scripta* a) den Kanon definitiv so abgegrenzt, dass die von Luther zwar mitübersetzten, aber nicht zum Kanon gerechneten „Apokryphen“ eingeschlossen waren[2]), es hatte b) die *vetus et vulgata editio* der hl. Schrift, d. i. die in der Kirche bräuchliche lateinische Uebersetzung, als authentisch prädiciert[3]), hatte c) die kirchliche Auslegung derselben — im Sinn des *unanimis consensus patrum* — als die allein normative ausgegeben[4]), hatte endlich d) die *sine scripto traditiones, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis ... quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt*, ausdrücklich als Quelle göttlicher Wahrheit neben die Schrift gestellt[5]). Damit war die hl. Schrift zu gunsten der Tradition auf die zweite Stufe geschoben. — Im Vaticanum ist's der Tradition — wenigstens der wirklichen, historisch konstatierbaren Tradition (vgl. § 40, 2) — ergangen, wie im Tridentinum der hl. Schrift: sie ist zurückgedrängt durch eine andre Grösse. Diese Grösse ist die lehrende Kirche. Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition — so dekretierte das Tridentinum; was Tradition ist, lehrt die Kirche — so will es das Vaticanum. Der Begriff der Tradition ist gegenwärtig im Katholizismus — und die Wurzeln dieser Anschauung sind alt (§ 40, 2) — faktisch nichts andres als der unerschöpfliche Rechtstitel für die Sanktionierung des Gewordenen. Die Forderung, Rom möge fixieren, was seine Tradition sei[6]), hatte dem Tridentinischen Katholizismus gegenüber Berechtigung; jetzt ist sie sinnlos: *crescit . . . et multum vehementerque proficit . . . ecclesiae . . . intelligentia, scientia, sapientia*, sagt das Vaticanum[7]). „Weder die hl. Schrift, noch die göttliche Tradition, sondern die lehrende Kirche, die beide Erkenntnisquellen unfehlbar auslegt, . . . ist für uns [römische Katholiken] die nächste Glaubensregel“, erklärte deshalb mit Recht Bischof Martin v. Paderborn († 1879)[8]). *„Der katholische Christ muss*

---

constiterit. Qua doctrina excluditur error eorum, qui articulos fidei formaliter definitos tantummodo divina fide credendos esse volunt, itaque summam credendorum quasi ad minimum reducere student (Gaudeau S. 302 f. No. 900 nach Coll. Lac. VII, 167).

1) Thomas, summa I, 1 8 ad 2, ed. Migne I, 615; Augustin, de natura et gratia 61, 71, MSL 44, X, 282. 2) sess. 4, D. 666. 3) ib. D. 667. 4) ib. D. 668. 5) D. 666; vgl. oben § 40, 2. 6) So z. B. bei Delitzsch I, 373. 7) de fide 4, D. 1647. 8) II, 6.

alles glauben, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der hl. Schrift stehen oder nicht" [1]).

3. *Dogma materiale (dogma quoad se)* ist daher alles, was der Kirche in dem *divinum depositum Christi* als *custodiendum et infallibiliter declarandum* gegeben ist [2]). Christus hat, so darf man spotten, der Kirche einen Blankowechsel auf die göttliche Offenbarung hinterlassen, der im Lauf der Zeit von ihr „unter Leitung des hl. Geistes" eingelöst wird. — *Dogma formale (dogma quoad nos)* ist alles, was die Kirche [bereits jetzt] lehrt. Die Grenzen zwischen *dogma [formale] declaratum*, *dogma formale nondum sollemni judicio declaratum* und *dogma materiale nondum declaratum* sind unter diesen Umständen fliessende.

4. Auf der Grenze zwischen den beiden letztgenannten Grössen bleibt ein nur durch negative Erklärungen der Kirche abgegrenztes Gebiet erlaubter religiöser Ueberzeugungen. Für theologische Sondermeinungen ist auf diesem Gebiete, obwohl die *„dogmata implicita"* aus den *explicitis* — deklarierten wie nicht deklarierten — nur durch individuelles Denken abgeleitet werden können, wenig Raum; — die Differenzen der katholischen Dogmatiker der Gegenwart betreffen zumeist echt scholastische Doktorfragen. Inbezug auf dasjenige aber, was an religiösen Ueberzeugungen, Uebungen und Bräuchen in der katholischen Frömmigkeit lebt, darf die Ausdehnung jenes Gebiets der „erträglichen", bezw. „frommen", Meinungen nicht unterschätzt werden. Eine weitverbreitete *pia opinio* nähert sich der Bedeutung eines *dogma [quasi] implicitum*, d. h. einer geoffenbarten, also zum *dogma materiale* gehörigen, aber noch nicht klar erkannten Wahrheit. *Piae opiniones* sind daher oft die Embryonalformen der *dogmata formalia* gewesen und werden es auch wohl in Zukunft sein.

§ 42. Die Quellen der Symbolik der römischen Kirche.

1. Unter diesen Umständen ist die Frage nach den Quellen, welche die Symbolik bei der Darstellung der römischen Kirche zu benutzen hat, eine sehr schwierige. Dass nicht allein das Dogma hier das Charakterbestimmende ist, macht bereits das § 41 Aus-

---

1) JDeharbe, Grosser Katechismus, S. 40, Frage 36, und ebenso viele deutsche Katechismen; vgl. oben § 42, 3. 2) Vatic. de fide 4, D. 1647.

geführte deutlich: das Dogma tritt bei den römischen Katholiken hinter „der Kirche" zurück. Ueberdies sind neben dem Gehorsam gegen die Kirche für die Frömmigkeit der „Laien" zahlreiche *piae opiniones* faktisch von grösserer Bedeutung, als die Dogmen.

2a. Und selbst dem Dogma gegenüber ist die Quellenfrage kompliziert. Sogar bei dem Dogma declaratum. Das freilich ist nicht zweifelhaft, dass Dogmata declarata all die Lehrsätze sind, die von der Kirche *sollemni judicio* (vgl. § 41, 2) für göttliche Wahrheiten ausgegeben sind. Allein, wo solche sollemnia judicia zu suchen sind, ist keineswegs eine einfache Frage. Vielfach verweist man, namentlich evangelischerseits, auf die Beschlüsse der ökumenischen Konzile und auf die päpstlichen Kathedral-Erlasse. Diese Nebenordnung von Entscheidungen der ökumenischen Konzile und der Päpste ist zwar formell korrekt; aber sie entspricht den im Vaticanum zum Siege gekommnen kurialistischen Anschauungen dennoch nicht und ist überdies von Unsicherheiten bedrückt. Sie ist von Unsicherheiten bedrückt, weil die Frage, welche Konzile „ökumenisch" gewesen sind, nicht sicher beantwortet werden kann, und weil selbst die allgemein als ökumenisch gerechneten Konzile nicht sämtlich in all ihren Bestimmungen als infallibel gelten. Noch im 16. Jahrh. war die Frage, welche Konzile ökumenisch gewesen seien, gänzlich unsicher. In den Jahren 1608—12 erschien dann in Rom eine Spezialausgabe: „Concilia generalia Pauli V. auctoritate edita cum praefatione Sirmondi". BELLARMIN (vgl. unten No. 3) war bei dieser Ausgabe der Ratgeber der Kurie gewesen[1]). Hier zählte man 18 ökumenische Konzile: die 8 altkirchlichen ausser (vgl. § 23, 2) dem Quinisextum von 692: I. Nicäa 325, II. Konstantinopel 381, III. Ephesus 431, IV. Chalcedon 451, V. Konstantinopel 553, VI. Konstantinopel 680, VII. Nicäa 787, VIII. Konstantinopel 869, die 4 Laterankonzile des Mittelalters: IX. 1123, X. 1139, XI. 1179, XII. 1215, die beiden Konzile von Lyon (XIII. 1245, XIV. 1274), das Konzil von Vienne 1311 (XV.), das von Ferrara-Florenz 1438 (XVI.), das fünfte Laterankonzil (XVII., 1512—17) und das Tridentinum (XVIII.). Die Konzile von Pisa, Konstanz und Basel waren ganz weggelassen. Allein diese extrem

1) Vgl. DÖLLINGER und REUSCH, Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, Bonn 1887, S. 226ff.

kurialistische Zählung ist nicht durchgedrungen; auch moderne Kurialisten erkennen „partiell" das Konstanzer und Basler Konzil an[1]). Nur partiell wird auch das fünfte Konzil als ökumenisch gerechnet: es war „in seinem Verlaufe nicht ökumenisch und daher späterer Sanation bedürftig" [2]). Vom zweiten Konzil ist can. 3, vom vierten can. 28 im Abendland nie anerkannt (vgl. § 23, 2). Der kurialistische Grundsatz, dass es „zum Begriff eines ökumenischen Konzils gehöre, dass es das gesamte katholische Lehr- und Hirtenamt, also Episkopat und Primat vereinigt darstelle" [3]), ermöglicht diese auswählende, zu unklaren Halbheiten verurteilte Stellung. Zugleich aber zeigt er, dass für den vatikanischen Katholizismus die Koordination von ökumenischen Synoden und päpstlichen Entscheidungen nicht mehr ohne Weiteres zutreffend ist. *Romani pontifices*, so sagt das Vaticanum[4]), *prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis (!) oecumenicis conciliis*[5]) *aut explorata ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis ea tenenda definiverunt, quae sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea . . . cognoverant.* Die ökumenischen Synoden gelten, obwohl man ihren anerkannten Entscheidungen, zwar nicht eine höhere, aber doch eine nachdrücklicher wirkende Autorität zuschreibt als den einfachen päpstlichen Urteilen, gegenwärtig im Katholizismus nicht anders als viele Partikularsynoden, weil und soweit die infallible Lehrautorität des Papstes sie hat gelten lassen, bezw. gelten lässt.

2b. Dies Resultat aber führt zu neuen Schwierigkeiten. Das vatikanische Dogma besagt: *Romanum pontificem cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel de moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam*[6]) *ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*[7]). Dass dieser Beschluss rück-

---

1) Martin I, 299; KL² III, 808. 2) KL² III, 806. 3) KL² VII, 1003. 4) de eccl. 4, D. 1679. 5) Vgl. KL² III, 806. 6) Vgl. Lc 21 32. 7) de eccl. 4, D. 1682.

wirkende Kraft hat, ist zweifellos. Aber nicht alle Erlasse der Päpste sind durch ihn für infallibel erklärt. Infallibel war und ist der Papst nur „*cum ex cathedra loquitur*". Allein wann ist dies anzunehmen? Bei einzelnen päpstlichen Entscheidungen macht ihre Form ihren Charakter als Kathedralerlass zweifellos — so z. B. bei Pius' IX. Bulle „*Ineffabilis deus*" (vgl. § 40, 8) —, bei andern ergiebt er sich aus den Umständen, unter denen die päpstlichen Entscheidungen erfolgten — so bei den Bullen „*Cum occasione*" und „*Unigenitus*" (§ 40, 6). Allein wenn es nach einem Satze des Vaticanum [1]) trotz mancher Anzweifelungen kaum zweifelhaft sein kann, dass auch Pius' IX. Syllabus errorum vom 8. Dez. 1864 [2]) eine infallible Entscheidung sein soll, so ergiebt sich, dass nicht nur positive Lehrdefinitionen und Entscheidungen in dogmatischen Streitigkeiten unter der Gunst der Infallibilität stehen; und damit offenbart sich die Unmöglichkeit einer sicheren Abgrenzung der infallibeln und der fallibeln päpstlichen Aeusserungen [3]). Und selbst bei solchen päpstlichen Bullen, deren Form es zu erzwingen scheint, dass sie als infallibel angesehen werden

---

1) Vatic. de fide conclusio, D. 1666: *Quoniam vero satis non est, haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus, servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravae ejusmodi opiniones, quae istic diserte non enumerantur, ab hac sancta sede proscriptae et prohibitae sunt.* 2) D. 1548—1629; Mirbt², S. 366—370. 3) Sehr lehrreich ist es, zu beobachten, wie AEhrhard, der feinsinnige Wiener Kirchenhistoriker, in seinem Buche „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert" (Stuttgart u. Wien 1902) sich mit dem Syllabus auseinandersetzt. Er unterscheidet die „dogmatische" und die „historische" Tragweite desselben und erklärt dann S. 266: „Den Charakter einer dogmatischen Entscheidung besitzt nun der Syllabus absolut nicht. Das erhellt mit Sicherheit daraus, dass durch denselben keine einzige neue Entscheidung getroffen wurde, sondern bei jedem einzelnen Satze der ursprüngliche Ort angegeben ist, an dem er verworfen wurde. Der Zusammenhang, in dem die Verwerfung ursprünglich erfolgte, ist demnach massgebend, um die dogmatische Tragweite eines jeden Satzes festzustellen. Die Feststellung ist nicht die Aufgabe einer kirchenfeindlichen oder in katholischen Dingen schlecht unterrichteten Publizistik, sondern der theologischen Wissenschaft, die dabei an ganz bestimmte Grundsätze gebunden ist." Man verträgt dies wie Ehrhards ganzes Buch, weil der Verfasser einer der bedeutenden Gelehrten ist, welche die Kirche trotz ihres „Idealkatholizismus" nicht abschütteln darf, da sie mehr nützen, als schaden (vgl. die gewundene Formulierung der Druckgenehmigung in dem Buche und daneben den Hirtenbrief des Trierer Bischofs für 1902, auch ChchW 1902 S. 126).

— so bei Bonifaz' VIII. Bulle *„Unam sanctam"* [1]) — bleibt den Römischen die Möglichkeit, im Bedürfnisfalle ihren Kathedralcharakter ganz oder teilweise zu bestreiten [2]).

2 c. Unter diesen Umständen darf man zwar eine Sammlung, wie sie HDENZINGERS „Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt" [3]) bietet, als eine den Meinungen vieler katholischen Theologen der Gegenwart entsprechende Zusammenstellung der wichtigsten sollemnia judicia der Kirche ansehen. Den meisten Lehrfragen gegenüber kann in der That auf Grund zweifelloser sollemnia judicia sicher geurteilt werden. Allein in Einzelfällen — z. B. bei der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat — bleiben Unsicherheiten; — die Bulle *„Unam sanctam"* fehlt bei DENZINGER. Und zweifellos ist DENZINGERS Zusammenstellung keine infallible.

3. Die „lehrende Kirche" der Gegenwart kann also von der Symbolik der römischen Kirche nicht einmal bei dem *dogma declaratum* ignoriert werden. Das *dogma formale non declaratum* ist nur durch sie kennen zu lernen. Die ältere Symbolik benutzte zu diesem Zweck vielfach die von dem Jesuiten Kardinal BELLARMIN († 1621) verfassten *„Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos"* [4]). Allein, wenngleich BELLARMINS Buch, weil es auch in der Gegenwart auf römischer Seite sich des besten Rufs erfreut, noch heute seiner Unzweideutigkeit wegen für die Erkenntnis der katholischen Lehre schätzbar ist, so ist es doch, da es mancherlei Individuelles enthält, nur als illustrierende Quelle zu verwenden. Dasselbe gilt von den *„Praelectiones theologicae"* des römischen Jesuiten GIOV. PERRONE († 1878) [5]) und auch von allen modernen Lehrbüchern der Dogmatik, wie — um von den nicht-deutschen [6]) zu schweigen — z. B. von dem unvollendeten Handbuch der katholischen Dogmatik von MJSCHEEBEN († 1888) [7]), der gleichfalls unvollendeten dogma-

1) RAYNALDUS, Annales ad ann. 1302 No. 13, tom. XIV, 564 f.; MIRBT², S. 148 ff.; vgl. JBERCHTHOLD, Die Bulle Unam sanctam, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche, München 1888. 2) Vgl. die Kritik des Berchtholdschen Buches von GRAUERT im Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft IX, 1888 S. 137—151 und die Hinweise auf verwandte Ausführungen ib. S. 522 u. 590. 3) Würzburg 1854; ed. 6 von JSTAHL 1888. 4) Ingolstadt 1586—93 u. ö.; vgl. oben S. 67 Anm. 4. 5) 9 tom, Rom 1837—42 u. ö., ed. 31, Turin 1872. 6) Vgl. HURTER III, 1219—22 und 1238—43. 7) 3 Bde., Freiburg 1873—87.

tischen Theologie von JBVHEINRICH († 1891)[1]) und dem vielgebrauchten Lehrbuch der Dogmatik des jetzigen Kölner Erzbischofs THEOPHIL HUBERT SIMAR[2]). Je ausführlicher in all diesen der theologischen Unterweisung dienenden Büchern die dogmatische Behandlung ist, desto weniger können sie als Urkunden der kirchlichen Lehrthätigkeit im engern Sinn gelten. Unzweifelhaft aber sind als solche zu betrachten: a) die liturgischen Bücher der Kirche (vgl. §40, 3d); — die dogmatischen Aussagen und Voraussetzungen ihrer Formeln, nicht unbedingt die Thatsächlichkeit der von ihnen, z. B. vom Brevier, verwendeten Legenden, muss man zum *dogma formale* rechnen; b) der gegenwärtig giltige *Index librorum prohibitorum* und die jetzt bestehenden Normen über seine Handhabung[3]); c) die approbierten Diözesankatechismen und d) die mit Genehmigung der kirchlichen Behörden in den höhern Schulen gebrauchten Lehrbücher der Religion[4]).

---

1) 7 Bde., Mainz 1873—89. 2) Vgl. oben vor § 41. 3) Vgl. § 62, 2c. 4) Von besondrer Wichtigkeit sind unter diesen Quellen die — überaus billigen — Katechismen. Genannt seien die mir vorliegenden: der „Katholische Katechismus für das Bistum Mainz. Mit einem Abrisse der Religionsgeschichte" (Mainz, Kirchheim), der für das Bistum Paderborn (Paderborn, Junfermann), der für Trier (Trier, Paulinusdruckerei), der auf Befehl HEFELES herausgegebne Rottenburger (Freiburg, Herder), der „Grosse katholische Katechismus" . . . für sämtliche Bistümer Bayerns (Regensburg, Pustet), der Catéchisme du diocèse de Paris (Paris, Poussielgue), das Compendio della dottrina cristiana ad uso dell' arcidiocesi di Torino (Turin, Fratelli Canonica e Co.). Die genannten deutschen Katechismen ruhen, z. T. mit Ausnahme des Rottenburgers aus Hefeles Zeit, sämtlich auf den in mehrfachen Formen ausgeprägten Katechismusarbeiten des elsässischen Jesuiten Jos. DEHARBE († 1871; Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff = Grosser Katechismus; Katholischer Katechismus für Stadt- und Landschulen = Kleiner Katechismus, Regensburg, Pustet); der bayrische Katechismus ist mit dem Deharbeschen identisch: auf Veranlassung des Erzbischofs von München und der bayrischen Bischöfe hat Deharbe 1853 seinen Katechismus, zuerst den grossen, geschrieben (KL² VII, 310). Auch in Freiburg wird ein [auch in Amerika eingeführter] bearbeiteter Deharbescher „Katechismus für Elementarschulen" (Freiburg, Herder) gebraucht. Der Deharbesche Katechismus ist gegenwärtig der verbreitetste. Aus ihm stammt auch der den meisten deutschen Katechismen (auch dem Breslauer; vgl. ChW 1891 S. 247) beigegebne „Abriss der Religionsgeschichte" (§ 43: *Martin Luther, Professor in Wittenberg, ein Mann von heftiger Gemütsart u. s. w.*). Vor Deharbe war in Deutschland der Katechismus des württembergischen Pfarrers Schuster viel gebraucht; in der Diözese Rottenburg wurde er 1849 eingeführt (KL² VII, 310; vgl. V, 161). — Unter

4. Was an „frommen Meinungen“ im Katholizismus lebt, ist, soweit es sich um theologische Gedanken handelt, aus der theologischen Litteratur, übrigens aus der umfangreichen Erbauungs- und Zeitschriftenlitteratur zu entnehmen, die im modernen Katholizismus vorhanden ist (vgl. § 62, 3b). — Für den gegenwärtigen Zustand des katholischen Kirchenorganismus sind offizielle Quellen ausser dem jährlich erscheinenden päpstlichen Staatshandbuch[1]), der gleichfalls jährlich in Rom erscheinenden, aber schwer zugänglichen „*Missiones catholicae ritus latini cura S. congregationis de propaganda fide, descriptae in annum . . .*“, den jährlichen Diözesanschematismen und einzelnen Ordens-Almanachs im Druck nicht vorhanden, bezw. mir nicht bekannt geworden. Was an abgeleiteter Litteratur derart vorhanden ist, wird vor §§ 44 und 45 genannt werden. — Endlich muss betont werden, dass ohne eigene Anschauung vom katholischen Leben eine zutreffende Beurteilung der römischen Kirche kaum möglich ist.

Kapitel II.

Die Kirche nach Lehre und Erscheinung.

§ 43. Das Wesen der Kirche.

JDelitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche I: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche. Gotha 1875. — JDeby, Die eine wahre Kirche. Freiburg 1879. — SAichner (ep. Brixiensis), Compendium juris ecclesiastici ad usum cleri ac praesertim per imperium Austriacum, ed. 7. Brixen 1890 [ein vielgebrauchtes Buch]. — PSchanz, Kirche (KL² VII, 477—513). — LKGoetz, Leo XIII., seine Weltanschauung und seine Wirksamkeit. Gotha 1899.

1. Dass eine Darstellung des römischen Katholizismus mit der Kirche beginnen muss, ist aus § 41, 2 ersichtlich. Man sagt auch noch zu wenig, wenn man die Lehre von der Kirche „das

---

den grössern Lehrbüchern war in Deutschland eines der verbreitetsten das nach dem Vaticanum in 15. Aufl. umgearbeitete „Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten“ von Bischof KMartin von Paderborn († 1879; Mainz, Kirchheim). Auch dieses enthält ausführliche geschichtliche Abschnitte. Diese Abrisse oder ausführlicheren Darstellungen der Kirchengeschichte gehören offiziell natürlich nicht zum Dogma; doch ist es nicht gleichgiltig, dass auch sie den Stempel kirchlicher Approbation tragen (vgl. § 43, 5 a. E.).

1) La gerarchia cattolica, la famiglia e la cappella pontificia per l'anno . . . Con appendice. Roma, tipografia Vaticana.

Grunddogma des Romanismus" nennt. Denn die Kirche — und zwar sie selbst, nicht nur die „Lehre" von der Kirche — ist für den römischen Katholiken die fundamentale Gegebenheit vor allen Dogmen. Zwischen dem, was der römische Christ ex dogmate gelten lässt, und dem, was er als faktisch Gegebenes in sein religiöses Denken aufnimmt, ist der Kirche gegenüber vielfach gar nicht streng zu scheiden. Dogmatisches und Statistisches muss daher in diesem Kapitel durcheinandergehen.

2. Kein *sollemne judicium* der Kirche (§ 41, 2) hat eine Definition der Kirche gegeben. Doch kann kein Zweifel darüber sein, was die Kirche nach katholischem Dogma ist. Die selbstverständliche Gleichung: Kirche = *universitas Christianorum* [1]) ist natürlich auch auf katholischem Gebiet anerkannt [2]). Ja, auch in der römischen Kirche ist es weder selten, noch verboten, in dem *„sanctorum communionem"* des apostolischen Symbols (vgl. § 9, 5 c) eine dieser Gleichung entsprechende Apposition zu *sanctam ecclesiam catholicam* zu sehen. Die Deutung, die der Catechismus Romanus [3]) giebt *(sanctorum communio = sacramentorum communio)* ist kein Dogma und wird in den mir bekannten modernen Katechismen nicht wiederholt. Es entspricht vielmehr dem in allen mir zugänglichen Katechismen [4]) Gelehrten, wenn es im Trierer Katechismus [5]) heisst: *„Unter Gemeinschaft der Heiligen versteht man die geistige Vereinigung der Christgläubigen auf Erden, der armen Seelen im Fegfeuer und der Seligen im Himmel (streitende, leidende und triumphierende Kirche)." „Diese geistige Vereinigung besteht darin, dass alle Glieder eines Leibes sind, von welchem Christus das Haupt ist."* Die Formeln des spiritualistischen Kirchenbegriffs Augustins leben also teilweise noch im modernen Katholizismus. Aber freilich nur teilweise. Die von den Reformatoren wiederaufgenommene augustinische Unterscheidung eines *corpus Christi verum et simulatum* [6]) ist sollemni judicio verworfen: es ist häretisch, die Gleichsetzung der Kirche mit dem corpus Christi mysticum (die noch der erste Entwurf der vatikanischen constitutio de ecclesia bietet [7]) in dem Sinne zu verstehen, *ut ad corpus ecclesiae non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate* [8]). Zur Kirche, und

---

1) Cat. Rom. 1 10, 4. 2) Vgl. die Katechismen. 3) 1 10, 22
4) auch im Pariser S. 71 und Turiner S. 93. 5) Fr. 219 f., S. 37.
6) DG 49 8. 7) Friedrich, Documenta II, 85 f. 8) Pius VI., D. 1378; vgl. Clem. XI, D. 1287—93 und Trid. sess. 6 can. 28, D. 720.

zwar zu ihrer *pars militans*, um die allein es im folgenden sich handeln soll, gehören also alle *fideles*, d. h. alle, welche [den rechten] Glauben haben, *licet non sit [fides] viva* [1]). *Sancti* heissen diese Gläubigen alle, weil sie zur Heiligkeit berufen und durch die Taufe geheiligt sind [2]).

3a. Zu näherer Bestimmung des in No. 2 Gefundenen gelangt man, wenn man bedenkt, dass der allgemein-christliche Gedanke, dass Christus die Kirche gegründet habe, *ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet* [3]), vom römischen Katholizismus so verstanden wird, als habe Christus die Kirche als hierarchisch-priesterliche Heilsanstalt gewollt. Gleichwie Christus — das ist Dogma declaratum [4]) — die Apostel als Priester (I Kor 11 24 f.: *hoc facite*), Lehrer (Mt 28 19 f.) und Hirten (vgl. II Kor 13 10: *secundum potestatem, quam dominus dedit*) in seiner Kirche einsetzte, so hat er gewollt, dass bis ans Ende der Welt ein Priesteramt, ein Lehramt und ein Vorsteheramt in seiner Kirche sei. Diese drei *munera* — *ministerii, magisterii, imperii* — bilden den Inhalt der *potestas ecclesiastica*, d. h. des „Inbegriffs derjenigen Befugnisse, welche Christus seiner Kirche zur Erreichung ihres Zweckes verliehen hat" [5]). — Eine ältere Einteilung der *potestas ecclesiastica*, die in der Praxis noch heute eine grosse Rolle spielt, unterscheidet die *potestas ordinis*, welche den Menschen die nötigen Gnaden vermittelt, also den priesterlichen Aufgaben der Kirche entspricht, und die *potestas jurisdictionis*, kraft welcher die Kirche die Menschen anhält, ihrerseits alles zu erfüllen, was nötig ist, um die Gnade zu bewahren und wirksam zu machen. Bei dieser Zweiteilung muss die *potestas magisterii* neben der *potestas imperii* oder *regiminis* unter die *potestas jurisdictionis* subsumiert werden [6]).

---

1) Trid. sess. 6 can. 28, D. 720. 2) Vgl. die Katechismen. 3) Vat., D. 1667; vgl. oben § 30, 3 a. E. 4) Vgl. Vat. de eccl. prooem., D. 1667; Trid. sess. 22 1 und can. 2, D. 816 u. 826; sess. 23 4 und can. 7, D. 837 u. 844. 5) KL² VII, 577; Aichner S. 66 f. 6) So KL² VII, 577 f.; auch Simar II, 686 f. Und mit Recht; denn das Lehramt der Kirche ist mit dem Recht und der Pflicht der Reprobation und Approbation verbunden (vgl. Trid. sess. 4 de edit. sacr. libr., Mirbt² S. 204 10—29), und beides ist ein Vorrecht der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt. Dass neuere Kanonisten an Stelle der Zweiteilung die Dreiteilung: *potestas ordinis, magisterii* und *jurisdictionis* haben setzen wollen (vgl. KL² VII, 577 f.), ist in vieler Hinsicht beachtenswert (vgl. § 62, 1 b), passt aber in die Schemata der kirchenrechtlichen Tradition nicht hinein.

3b. Als die eigentlichen Inhaber der *potestas ordinis* gelten die Bischöfe, *qui in apostolorum locum successerunt* [1]); aber sie übertragen sie — in gewisser Weise (vgl. § 44, 5b) unwiderruflich — durch die Ordination den *presbyteri* und üben sie mit ihnen aus unter Zuhülfenahme der *ministri*. Diese aus Bischöfen, Presbytern (Priestern) und *ministri* (Diakonen) bestehende *hierarchia [ordinis]*, *quae est ut castrorum acies ordinata*, besteht *divina ordinatione* [2]). Durch das *jus ecclesiasticum* sind dann *ab ipso initio ecclesiae* neben den Diakonen *plures et diversi ministrorum ordines* eingerichtet: Subdiakonen, Akolythen, Exorcisten, Lektoren und Ostiarier. Die letztern vier bilden die *ordines minores*, die erstern mit den Diakonen und den Priestern (d. i. Presbytern und Bischöfen) die *ordines majores* oder *sacri* [3]). Und nicht nur funktionär, nein dauernd sind — weil die Ordination einen *character indelebilis* verleiht (vgl. § 58, 2) — die dem *ordo ecclesiasticus* Angehörigen als ein besonderer Stand in der Kirche von den „Laien" geschieden [4]).

3c. An der *potestas jurisdictionis* hat der gewöhnliche Priester nur kraft revocierbarer Uebertragung teil, und auch ein Bischof, der exkommuniziert oder abgesetzt ist oder seiner Würde entsagt hat, besitzt keine Jurisdiktionsgewalt mehr. Doch haben die Bischöfe amtlich Jurisdiktionsgewalt. Ja einst galten sie als die eigentlichen Inhaber der *potestas jurisdictionis;* und, wenn auch längst zahlreiche Reservatrechte des Papstes nur diesen im Besitz der *plenitudo potestatis* erscheinen liessen, so konnte doch noch das Tridentinum mit Act 20 28 sagen, die Bischöfe seien *positi . . . regere ecclesiam* [5]). Jetzt muss man sagen, die Jurisdiktionsgewalt stehe ursprünglich „den Bischöfen und dem Papste" zu. Denn *ex ipsius Christi institutione seu jure divino* [6]) hat die *hierarchia [jurisdictionis]* seit 1870 eine monarchische Spitze. Bis dahin war die gemässigt episkopalistische Ansicht nicht häretisch, dass der Papst unter den Bischöfen, *qui auctoritate Romani pontificis assumuntur* [7]), zwar der *primus* sei, aber in den von den einzelnen Bischöfen *jure divino* regierten Diözesen

---

1) Trid. sess. 23 c. 4, D. 837. 2) Trid. sess. 23 c. 4 und can. 6, D. 837 u. 843. 3) Trid. sess. 23 c. 2, D. 835. Da hier nur 7 Weihen gezählt werden, so sind Presbyter und Bischöfe im *sacerdotium* zusammengeschlossen: *sacerdotium primi ordinis* = Episkopat, *sacerdotium secundi ordinis* = Presbyterat (vgl. auch § 58, 2). 4) Trid. sess. 23 c. 4, D. 837. 5) sess. 23 c. 4, D. 837. 6) Vat., D. 1671. 7) Trid., D. 845.

keine direkte Jurisdiktionsgewalt besitze. Seit dem Vaticanum[1]) steht es fest, dass der Primat, den Christus dem Petrus gegeben hat, und der *secundum Christi ipsius institutionem* auf seine „Nachfolger" sich vererbt, den Inhalt hat, dass der Papst als *verus Christi vicarius totiusque ecclesiae caput et omnium Christianorum pater ac doctor* die *plena potestas gubernandi ecclesiam universalem* besitzt, *et hanc Romani pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse, erga quam cujuscunque ritus* (vgl. § 44, 3) *et dignitatis pastores et fideles tam seorsim singuli quam simul omnes*[2]) *officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur*[3]). Die Bischöfe sind damit zwar nicht de jure — denn ihre *episcopalis jurisdictio* bleibt eine *immediata*[4]) —, aber faktisch zu Delegaten des Papstes geworden: er ist der *supremus et universalis pastor* (vgl. Joh 21 16). Daher *subesse Romano pontifici omni humanae creaturae*[5]) *est de necessitate salutis*[6]).

4. Aus No. 2 und 3 ergiebt sich, dass die [streitende] Kirche nach katholischer Anschauung die sichtbare Gemeinde der Gläubigen (d. h. der die Taufe und die Lehre der Kirche Annehmenden) ist, in welcher das Heilswerk Christi der Menschheit vermittelt wird durch die Thätigkeit der von Christo eingesetzten und im Papste [als dem irdischen Stellvertreter des die ganze Kirche — auch die *ecclesia triumphans* und *patiens* — mit seinem Geiste erfüllenden Christus] monarchisch zusammengefassten Hierarchie. Bellarmin[7]) sagte gut katholisch, die Kirche sei ein *coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.* Auch das ist — vgl. die vorkonstitutionelle Verwendung des Begriffes „Staat" — in diesem Zusammenhange begreiflich, dass der römische Christ, wenn er von der Kirche spricht, mehr an den kirchlichen Organismus, an die *„ecclesia repraesentans"*, als an die „Laien" in der Kirche denkt. Hieraus wiederum erklärt sich, dass der noch für Augustin selbstverständliche Gedanke, *mali*, die dereinst verdammt werden, könnten nicht Glieder des *corpus Christi* sein, echt römisch-katho-

1) D. 1670—77. 2) Also auch im Konzil (!). 3) const. de eccl., D. 1673. 4) ib. 1674. 5) Dies *creaturae* wird gegenwärtig nicht nach I Pt 2 13 erklärt. 6) Bonifaz VIII. in dem Schlusssatz der Bulle *„Unam sanctam"*, in dem auch die § 42, 2b a. E. genannten Gegner Berchtholds eine Glaubensdefinition anerkennen. 7) de eccl. mil. 3 2 p. 192.

lischem Denken fern liegt; — man sagt, sie seien „tote Glieder“ [1]). MÖHLER [2]) protestantisierte, wenn er die „unsichtbare Kirche“ als Produkt der sichtbaren, die „zuerst komme“, gelten liess.

5. Dass, wie im Catechismus Romanus [3]), so in allen modernen Katechismen, dieser Kirche als charakteristische Eigenschaften die im Nicaeno-Constantinopolitanum genannten 4 Kennzeichen *(notae)* der [wahren] Kirche zugeschrieben werden — die Kirche ist *una* (einig) [4]) infolge der Einheit der Lehre, der Sakramente und des sichtbaren Oberhauptes; sie ist *sancta*, weil ihr Stifter und ihre Lehre heilig sind, weil sie alle Heiligungsmittel treu bewahrt, und weil es allezeit Heilige in ihr gegeben hat; sie ist die *catholica*, weil sie überall und seit Christo alle Zeit ist, bezw. sein soll und wird; sie ist endlich die *apostolica*, weil sie auf die Apostel gegründet ist (Eph 2 20), und weil ihre Vorsteher, Papst und Bischöfe, Nachfolger der Apostel sind —, das lehrt neben dem schon Gesagten kaum etwas Neues. Viel wichtiger ist, dass aus Joh 16 3 und I Tim 3 15 abgeleitet wird, dass Christus dieser sichtbaren, hierarchisch organisierten Kirche, damit sie ihres Lehramts (vgl. No. 3a) untrüglich walte, Unfehlbarkeit gegeben hat. Diese Annahme ist vorvatikanisch [5]), ja altkatholisch [6]), — die Vorstufe der pästlichen Infallibilität (§ 42, 2b), die unter Geltung dieser Annahme mit der Verwerfung des Episkopalismus (oben No. 3c) notwendigerweise gegeben war. Und grade im Zusammenhang mit dieser ihrer Vorstufe und mit der Schwierigkeit der Abgrenzung der Kathedralerlasse (§ 42, 2b) zeigt sich die besondre Bedeutung der Lehre von der päpstlichen Infallibilität. Dass die Macht des Papstes durch das vatikanische Dekret eine absolute geworden sei, wie protestantischerseits oft gesagt wird, ist nur sehr teilweise richtig. Den Unfehlbaren bindet gar mannigfach die Tradition seiner unfehlbaren Vorgänger [7]). Die Bedeutung des Infallibilitätsdogmas ist vielmehr die, dass durch die Infallibilität des Papstes die Autorität der von ihm geleiteten, in all ihren Organen von ihm abhängigen „Kirche“ (vgl. No. 3c) eine eindrucksvollere geworden ist, ohne dass die Kirche der Gefahr einer Versteinerung sich ausgesetzt hat. Es bedarf jetzt nicht mehr der besondern und schwierigen Veranstaltung eines ökumenischen Konzils, um eine

1) z. B. Trierer Katechism. S. 36. 2) 5. Aufl. S. 425 f. 3) I 10, 10. 4) Vgl. Augustin, DG 49 4. 5) Cat. Rom. I 10, 16. 6) Vgl. z. B. Augustin, DG 49 2. 7) Vgl. auch EHRHARD, Die katholische Kirche und das zwanzigste Jahrhundert S. 274.

Entladung der in der Kirche latenten Infallibilität hervorzurufen; die infallible Autorität steht dauernd hinter dem von ihr abhängigen Kirchenapparat, wirksam, wie der Glaube annehmen darf, auch ohne Kathedralerlasse: denn wäre ein Fehler im Apparat, so würde — auch Skandala, wie der Leo Taxil-(Diana Vaughan-) Schwindel[1]), werden diesen „Glauben" nicht ausrotten — *ex cathedra* eine infallible Korrektur erfolgen. Und doch kann der gebildete Katholik nicht ohne allen Grund behaupten, die Unfehlbarkeitserklärung habe „die befreiende Wirkung, die jeder grossen Wahrheit eignet, dadurch erwiesen, dass sie die Grenzen, innerhalb welcher die Thätigkeit des Papstes als des Oberhaupts der katholischen Kirche einen absolut verpflichtenden Charakter besitze, genau umschrieben und sehr enge umzogen habe, denn damit sei zugleich festgestellt, dass all ihre Thätigkeit ausserhalb dieser Grenzen zeitgeschichtlichen und persönlichen Charakters sei"[2]). Das vatikanische Dogma hat also das Meisterstück zustande gebracht, eine infallible Autorität zu schaffen, die fallibel sein darf! Wenn der Papst nicht die Thorheit begeht, ausdrücklich zu erklären, er rede *ex cathedra*, so können seine fallibeln Aeusserungen, wo und so lange es zweckmässig ist, als infallibel angesehen und geltend gemacht werden; aber nichts hindert, sie später als „zeitgeschichtlich und persönlich" bedingte auszugeben und — zu verbessern. Eine korrigible Infallibität — das ist der Zauberstab, den das Vaticanum dem Papst als Kommandostab in die Hand gegeben hat.

6. Da die Kirche die mit Unfehlbarkeit ausgestattete Heilsanstalt ist, so ist sie „alleinseligmachend". Dies in allen mir zugänglichen Katechismen[3]) erläuterte und in praxi oft angewendete Prädikat ist nichts als ein Ausdruck für den alten, auf einer Veräusserlichung von Act 4 12 ruhenden Satz: *extra ecclesiam nulla salus*[4]). Die „Kirche", d. h. die römisch-katholische Kirche, ist die Mittlerin des Heils: sie vermittelt die Offenbarung Gottes in

---

1) Vgl. neben den Zeitungen der Jahre 1896 und 1897 (z. B. ChchW 1896 S. 400 und 1897 S. 17, 46f., 77f., 146, 178, 409) PBräunlich, Leo Taxil, München 1899. 2) Ehrhard (vgl. S. 213 Anm. 3) S. 275f. Auch die Revue critique sagte einmal (1894 S. 86): *L'église d'aujourd'hui, en définissant les conditions de son infallibilité, a rendu un grand service à la science historique et permis de traiter avec calme bien des problèmes.* 3) auch bei Martin I, 189ff. 4) Cyprian ep. 73 1; vgl. 74 7: *habere non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.* Vgl. auch Pius IX., D. 1529.

Schrift und Tradition und bürgt für sie [1]), sie führt zu dem einigen Mittler. Und sie ist die einzige Heilsmittlerin; es ist dem römischen Christen untersagt *saltem bene sperare de aeterna illorum omnium salute, qui in vera (d. i. Romana) Christi ecclesia nequaquam versantur* [2]). Nur wenig wird dieser Anspruch gemildert durch den aus der Anerkennung der Ketzertaufe [3]) folgenden Gedanken, dass *„jeder, welcher die Taufe empfangen hat in irgend einer Art und irgend einer Weise* [der — römischen — Kirche und damit] *dem Papste angehört* [4]). Denn hieraus folgt nur das *beneficium ignorantiae: eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a deo insculpta sedulo servantes, ac deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternum consequi vitam* [5]). Ungetaufte, Häretiker, „die wissentlich verwerfen, was die Kirche lehrt“, und Schismatiker haben, solange sie solche bleiben, nicht einmal die Möglichkeit des Heils. — Für die in der Kirche Stehenden ergiebt sich aus allem Obigen als erste Pflicht der Gehorsam gegen die Kirche. Auf die Kirche „im engern Sinne“, d. h. auf „die lehrende Kirche“ bezieht man daher [6]) das Wort des Herrn: *„Wenn jemand die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder“* (Mt 18 17).

§ 44. Die Ausbreitung und die Verfassung der römisch-katholischen Kirche.

OMejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht mit besondrer Rücksicht auf Deutschland. Göttingen 1852 u. 53. — KL² AA: Cardinal (II, 1948—55); Cardinalbistümer (II, 1955—62); Congregationen der Cardinäle (III, 932—37); Consistorium (III, 962f.); Curie (III, 1245 bis 1259); Kirchengebiet (VII, 523—27); Patriarchen (IX, 1602—07) u. a. — OWerner, Katholischer Kirchenatlas. Freiburg 1888. — OWerner, Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus. Freiburg 1890. — GWarneck, Eine neue religionsstatistische Tabelle [nämlich die des Church Miss. Intelligencer 1894 S. 730] (AMZ XXI, 1894 S. 564—566). — HGelzer, Die

1) Vgl. Augustin c. epist. Man. 5 6, MSL 42, VIII, 176: *evangelio non crederem, nisi me permoveret ecclesiae catholicae auctoritas.* 2) Pius IX. syll., D. 1569; vgl. Encycl. D. 1529 und alloc. D. 1504. 3) Trid. sess. 7 can. 4, D. 741; vgl. DG 49 6. 4) Pius IX. 7. Aug. 1873 an Kaiser Wilhelm I., Mirbt², S. 386. 5) Pius IX. Encycl. 1863, D. 1529. 6) Martin I, 171; ebenso viele Katechismen.

Ausbreitung der römischen Hierarchie unter dem Pontifikat Leos XIII. (ZprTh 1894 S. 313—329). — EFRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Aufl. Leipzig 1895. — Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, herausgeg. von der Leo-Gesellschaft in Wien I: Rom. Berlin 1899, II: Deutschland, die Schweiz, Luxemburg, Oesterreich-Ungarn. München 1900.

1. *Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile,* sagt in Anlehnung an alte, namentlich von Augustin oft ausgesprochene Gedanken das Vaticanum [1]). Daher gehört in die Symbolik ein Abschnitt über die Ausbreitung und die Verfassung der Kirche (unter No. 2—6), ein Abschnitt über die *religiosi* und *religiosae,* die der „*eximia sanctitas*“ im besondern sich befleissen, d. h. über das Ordenswesen (§ 45), und ein Abschnitt über die Stellung der Kirche in der Völkerwelt (§ 46).

2a. Die römische Kirche ist die zahlreichste aller christlichen Kirchen: mindestens 220 Millionen Gläubige [2]) zählt sie in allen fünf Weltteilen, und sie ist in stetigem — wenn auch mit dem Protestantismus prozentual nicht schritthaltendem [3]) — Wachstum [4]). Die ungleiche Verteilung dieser Millionen über die Länder der Erde findet in der Verwaltung der Kirche ihren Ausdruck in der Unterscheidung der *provinciae sedis apostolicae* und der *terrae missionis.* Erstere, mit ca. 198 Millionen Katholiken, umfassen die Gebiete, in denen die römische Kirche herrscht oder doch infolge günstiger Abmachungen mit den betreffenden Regierungen in rechtlich gesicherter Weise ihr Diözesannetz hat ausbreiten können: Italien, Spanien, Portugal, Frankreich (incl. Algier und einen Teil von Tunis), Belgien, den grössten Teil von Deutschland [5]), fast die ganze Schweiz, Oesterreich-Ungarn, Malta

---

1) de fide 3, D. 1642 2) so WERNER, Atlas S. 1; WERNER, Orbis p. 4: 230 Mill.; KL² VII, 1891 S. 526f.: 220 498 310; Church. Miss. Intell. 1894: 223 550 000. HÜBNER-JURASCHEK 1898, S. 91 bietet gar 254½ Mill.; doch bleibe ich bei den römischen Zahlen. 3) GWARNECK, AMZ XV, 561—576. 4) Vgl. GELZER. 5) Auszunehmen sind die apostolischen Vikariate Anhalt, Norddeutschland [die beiden Mecklenburg, die Fürstentümer Lübeck und Schaumburg-Lippe und die 3 Hansestädte] und Sachsen, die apostolischen Präfekturen Bautzen und Schleswig-Holstein, endlich allenfalls auch die nur „missionsweise“ den Bistümern Paderborn, Fulda, Bamberg angeschlossenen schwarzburgischen und herzoglich sächsischen Gebiete.

und nominell „Russland“ [1]); Mexiko, Centralamerika und fast ganz Südamerika; die Philippinen und das Patriarchat Goa [2]). Im Jahre 1890 zählte man [3]) in diesen Gebieten 115 Erzbistümer, 501 Bistümer und 16 Prälaturen *nullius dioeceseos,* d. h. Bezirke, die unter Jurisdiktion eines nicht bischöflichen Prälaten stehen, keiner Diözese eingegliedert sind, wie z. B. die Erzabtei Montecassino [4]).

2b. Die den Rest der bewohnten Erde, die Länder, in denen die römische Kirche Boden zu gewinnen oder wieder zu gewinnen erst begonnen hat, umspannenden *terrae missionis* (mit ca. 22 Millionen Katholiken) stellen, abgesehen von dem Gebiet des Ritus orientalis (vgl. No. 3), drei Stadien der kirchlichen Reife dar: α) die Bezirke der *praefecturae apostolicae,* in denen nur einzelne Missionsstationen unter Leitung je eines nur mit der Priesterweihe versehenen apostolischen Präfekten bestehen [5]), β) aus mehreren solcher Präfekturen erwachsene *vicariatus apostolici* unter einem mit der Bischofsweihe ausgestatteten apostolischen Vikar [6]), bezw. unter einem Titular-Erzbischof stehende *delegationes apostolicae* [7]), γ) Länder, in denen, wie z. B. in England seit 1850, bereits die regelrechte Diözesanverfassung mit bischöflichen und erzbischöflichen Sitzen (bezw. einem erzbischöflichen Sitz) eingeführt oder wiedereingeführt ist, in denen aber die Stellung der katholischen Kirche noch nicht so gefestigt erscheint, dass sie dem normalen Verwaltungsorganismus der provinciae sedis apostolicae eingefügt werden könnten. — Die bischöflichen, bezw. erzbischöflichen Titel für die unter β genannten Bischöfe und Erzbischöfe, sowie für die in einigen Diözesen dauernd, in andern je

---

1) Werner, Atlas, Karte 1 rechnet ganz Russland, incl. Sibirien (!), zu den *provinciae sedis apostolicae,* KL² VIII, 1712 wenigstens das ganze „eigentliche Russland“. Allein die Kirchenprovinz Mohilew, die neben der polnisch-russischen Kirchenprovinz (Warschau) hier in betracht kommt, hat ihre Diözesen lediglich in den südwestlichen und südlichen Grenzgebieten des europäischen Russland (vgl. Werner, Atlas, Karte 12). Für das übrige weite Zarenreich ist die katholische Kirche nicht da. Und in den gegenwärtig z. T. vakanten oder nur mit Bischöfen *i. p. i.* besetzten Suffragan-Diözesen von Mohilew ist die römische Kirche weit davon entfernt, in rechtlich gesicherter Weise zu bestehen (vgl. KL², A. Mohilew, Bd. VIII, 1712 bis 1726). 2) Vgl. No. 5b a. E. 3) KL², VII, 526. 4) Gerarchia 1901 S. 467 ff. 5) ib. 1901 S. 57 f. u. 501—510: 49. 6) ib. 1901 S. 54—57 u. 475—499: 126; 1895 S. 368—387: 121. 7) ib. 1901 S. 473 f.: 9.

nach Bedarf dem Bischof zu Gehülfen gesetzten „Weihbischöfe“, ferner für die päpstlichen Botschafter, die stets Erzbischöfe sind, und für diejenigen, die sonst durch einen Titel derart ausgezeichnet oder durch ihn zu bischöflichen Funktionen autorisiert werden sollen, werden Bischofs- oder Metropolitansitzen entnommen, die einst bestanden, jetzt aber, weil *in partibus infidelium* liegend, eingegangen, bezw. nach römischer Anschauung *„impeditae“* sind (*episcopi* und *archiepiscopi i. p. i.*)[1].

3. Eine eigenartige, teils zu den *provinciae sedis apostolicae*, teils zu den *terrae missionis* gehörige Gruppe bildet innerhalb der römischen Kirche das Gebiet des *Ritus orientalis*. Die römisch-katholische Kirche ist in ihrem eigentlichen Hauptstamme ihrer Kirchensprache nach lateinisch geblieben (vgl. § 38, 1); aber denjenigen orientalischen Christen, welche sich zur Union mit Rom bewegen liessen, ist mit andern ihrer nationalkirchlichen Eigentümlichkeiten ihre nationale Kirchensprache gelassen worden. Daher ist in der einen römisch-katholischen Kirche das Gebiet des *Ritus latinus* und das des *Ritus orientalis* zu unterscheiden. Ersteres ist inbezug auf Kultus, Kirchenrecht und Kirchensitte eine etwa 215 Millionen Menschen umfassende, wesentlich gleichartige Einheit, letzteres zerfällt, obwohl es nicht ein Vierzigstel soviel Katholiken in sich fasst (ca. 5 Millionen)[2], in 12 Teilgruppen, die nach Sprache, Recht und Kirchensitte mannigfach auch untereinander verschieden sind und unten (§§ 64 u. 65) genauere Behandlung erfahren sollen.

4. „Der Bischof“ dieses ganzen Kirchengebiets ist der Bischof der Stadt Rom, der Erzbischof der römischen Erzdiözese, der Primas von Italien, der Patriarch des Occidents: *„Seine Heiligkeit“* der Papst, der *summus pontifex* oder *pontifex maximus*, der *„Nachfolger Petri“*, der *„verus Christi vicarius“*[3], der *„heilige Vater“* aller Gläubigen[4], dem als solchem die opferwillige Hingebung seiner Kinder gebührt und mehr, als ihm gebührt, an Verehrung entgegengebracht wird[5]. — Dem Papste zur Seite steht das *sacrum*

1) Gerarchia 1901 S. XXIII u. 385—463: 367. 2) WERNER, Orbis S. 3: 5½ Mill. Diese Zahl ist aber, wie sich in § 65 zeigen wird, grösser, als sich belegen lässt. 3) Vat., D. 1678. 4) *omnium Christianorum pater*, Vatic., D. 1678. 5) *„Man könnte ebenso gut versuchen, ein guter Christ zu sein, ohne Andacht zur Mutter Gottes, als ohne fromme Ergebenheit gegen den Papst, und in beiden Fällen aus dem nämlichen Grunde. Sowohl seine Mutter als sein Stellvertreter sind Teile des Evangeliums unsers Herrn“* —, sagt

collegium der Kardinäle, dessen Mitglieder die typische Zahl 70 (Num 11 16) faktisch nie erreichen, obwohl es 75 Kardinalstitel giebt: 6 Kardinalbischofstitel, nämlich die Bischofstitel der „suburbicarischen" Diözesen Ostia und Velletri, Porto und S. Rufina, Albano, Frascati, Palestrina, Sabina; 53 Kardinalpresbyter- und 16 Kardinaldiakonentitel, die verschiedenen alten Kirchen Roms entnommen sind, z. B. *Card. presb. tit. S. Laurentii in Lucina, Card. diac. tit. S. Mariae in via lata.* Diese „Eminenzen" haben aber nur z. T. ihren Sitz in Rom: unter den Kardinalpresbytern sind viele auswärtige Erzbischöfe [und Bischöfe] — die Erzbischöfe von Wien, Gran, Paris, Lyon, Rouen, Toledo, Sevilla und andern wichtigen Metropolen erhalten fast stets „den Purpur" —, und diese auswärtigen Kardinäle sind zur Residenz an ihren Bischofssitzen verpflichtet. Die Versammlung der in Rom gegenwärtigen Kardinäle, das päpstliche „Konsistorium", hat freilich für die Kirchenleitung nur noch geringe Bedeutung, — es ist eine Repräsentationsversammlung, in der anderweitig vorbereitete Entscheidungen ihre feierliche Sanktion erhalten. Aber die in Rom residierenden Kardinäle sind die offiziellen Säulen der verschiedenen päpstlichen Verwaltungsbehörden, deren Apparat in seiner Gesamtheit die römische „Kurie" genannt wird. In diesem Verwaltungsorganismus geht die ältere Behördeneinteilung mit der neueren der Kardinalskongregationen (§ 40, 3a a. E.) ineinander.

---

eine am 1. Jan. 1860 in London gehaltne, englisch und deutsch publizierte Predigt (FWFaber, Opferwillige Hingebung für den Papst. Mit Genehmigung des Verfassers ins Deutsche übertragen von CBReiching, Regensburg, Manz, 1860, S. 20). Im letzten Jahre Pius' IX. sah ich zwei — in Belgien oder im südlichen Frankreich gedruckte — Devotionsbilder: a) Christus schlafend im Schiff (Mt 8 24), aber mitten auf dem Schiff auf einem Sessel Pius IX. und drunter die Unterschrift *„Je dors, mais mon coeur veille"* (Cant. 5 2); b) Christus nach Joh 19 5 mit der Unterschrift *„Ecce homo"*, aber rechts oben, wie ein Reflex der Hauptfigur, in gleicher Körperhaltung und mit verwandtem Arrangement der Gewandung — Pius IX. als Gefangener des Vatikans (vgl. FWFaber, S. 24: *„Wie rührend ist da die Hülflosigkeit des obersten Hirten, so ähnlich der Hülflosigkeit unsers geliebten Meisters!"*). — Dennoch ist es nichts als ein scharf zu verurteilender polemischer Klatsch, wenn neuerdings in evangelischen Kreisen von einem in der katholischen Kirche erschienenen „Gebetbuch an den Papst" geredet worden ist (EKZ 2. Febr. 1902 Sp. 113f.). Denn das angebliche „Gebetbuch", das dem Verfasser des Artikel der EKZ nicht vorgelegen hat — es ist das oben benutzte Büchlein von FWFaber —, ist eine Predigt, die gehalten wurde „bei Gelegenheit der feierlichen Aussetzung des hochwürdigsten Gutes, um für den Papst zu beten" (S. 4).

Zur ersteren gehören u. a. die *Rota romana*[1]), die *Camera apostolica*[2]), die *Signatura justitiae*[3]), die *Dataria*[4]), die *Cancellaria*[5]), die *Poenitentiaria*[6]) und die *Secretaria brevium*[7]); zur letzteren die *Congregatio S. romanae et universalis inquisitionis*, das *Sant Ufficio*[8]), die *Congregatio indicis*[9]), die *Congregatio [cardinalium] concilii [Tridentini interpretum]*[10]), die *Congregatio sacrorum rituum*[11]), die *Congregatio super negotiis episcoporum et regularium*[12]), die *Congregatio indulgentiarum et sacrarum reliquiarum*[13]), die *Congregatio de propaganda fide*[14]) und viele andre. Eine eigentümliche und besonders wichtige Stellung hat unter diesen Kurialbehörden die 1622 von Gregor XV. begründete Propaganda. Während nämlich die *provinciae sedis apostolicae* vom Papste durch die verschiednen ordentlichen Kurialbehörden regiert werden, sind allein der Propaganda alle *terrae missionis* (oben 2b) unterstellt. Doch hat die Propaganda auch für die *provinciae sedis apostolicae* ihre Bedeutung[15]): durch ihre Hand gehen[16]) die Vollmachten, die, wie die sog. Quinquennalfakultäten vieler Diözesanbischöfe, zur Erleichterung der „Missions"-Erfolge gegenüber den Akatholiken der betr. bischöflichen Sprengel eine Reihe päpstlicher Reservatrechte inbezug auf Dispensationen, Absolutionen u. dgl. den Bischöfen delegieren.

5a. Das Detail der kirchlichen Verwaltung ist hier ohne Bedeutung. Auf ein Zwiefaches aber muss hingewiesen werden. Zunächst darauf, dass das Rückgrat der Verwaltung die Diözese ist: die Erzbischöfe haben eine geringe, die Primaten und Patriarchen, abgesehen von denen des Ritus orientalis, so gut wie gar keine Bedeutung mehr für die Verwaltung. In Deutschland z. B.[17]) sind von 25 Diözesen 6 exempt, d. h. ausser Metropolitanverbindung und direkt dem Papst unterstellt. Exempt sind 1. das Fürstbistum Breslau mit der zu ihm gehörigen vom Propst in

---

1) Gerarchia 1901 S. 752. 2) ib. S. 753. 3) ib. S. 754. 4) ib. S. 748. 5) ib. S. 745. 6) ib. S. 744. 7) ib. S. 759. 8) ib. 1901 S. 691 ff.; vgl. § 40, 3a. 9) ib. S. 719 ff.; vgl. § 40, 3a. 10) ib. S. 704 ff.; vgl. § 40, 3a. 11) ib. S. 723 ff.; vgl. § 40, 3d. 12) ib. S. 700 ff. 13) ib. S. 730—732. 14) ib. S. 710 ff. 15) gegen Mejer II, 485. 16) Vgl. KL² A. Fakultäten, IV, 1195. 17) Vgl. Schematismus der römisch-katholischen Kirche des Deutschen Reiches, oder: Verzeichnis der Erzbistümer und Bistümer, des Episkopats, der Domkapitel, der kirchlichen Lehranstalten, Dekanate, Pfarreien, Expposituren, Kuratien etc., sowie der Klöster, klösterlichen Institute und Niederlassungen, Freiburg i. B. 1888. — Schematismen der einzelnen Diözesen erscheinen jährlich.

Berlin verwalteten fürstbischöflichen Delegatur Berlin, die Brandenburg und Pommern umfasst, 2. Ermland, 3. Hildesheim, 4. Osnabrück, 5. Metz und 6. Strassburg. Erzdiözesen giebt es 5: Bamberg mit 3 Suffraganbistümern (Eichstädt, Würzburg und Speier), München-Freising mit 3 Suffraganbistümern (Augsburg, Regensburg, Passau), Freiburg, die oberrheinische Kirchenprovinz, mit 4 Suffraganbistümern (Fulda, Limburg, Mainz und Rottenburg), Gnesen-Posen mit einem Suffraganbistum (Kulm) und Köln mit 3 Suffraganbistümern (Münster, Trier und Paderborn). Einen „Primas" Deutschlands giebt es nicht mehr; Mainz ist jetzt schlichtes Suffraganbistum.

5b. Sodann verdient es ins Licht gerückt zu werden, dass in der römischen Kirche die alte, an der Einzelgemeinde orientierte hierarchische Rangordnung der *ordines majores* und *minores* (§ 43, 3b) faktisch einer andren gewichen ist, welche man eine universalkirchliche nennen könnte [1]). Die sog. niedern Weihen kommen nur noch als nominelle, durch Weihepausen getrennte Vorstufen der höheren vor. Selbst bloss mit der Diakonatsweihe versehene Kleriker giebt es in der römischen Kirche jetzt wohl nur noch auf dem Gebiet des Ritus orientalis, in dem Erziehungskursus einzelner Orden und gelegentlich einmal im Kardinalskolleg [2]). Faktisch nehmen jetzt die unterste Stufe diejenigen mit Priesterweihe ausgestatteten Kleriker ein, welche keine Seelsorgerbefugnisse haben (Kapläne, *cappellani simplices*); dann kommen die Kurat-Kapläne, denen von dem Bischof eine jederzeit revozierbare Vollmacht zur *cura animarum* gegeben ist; dann die fest angestellten Pfarrer (Kuraten), deren Recht zur *cura animarum*, wenngleich kraft bischöflicher Uebertragung, ihrem Amte inhäriert; dann die [Land-]Dechanten *(decani rurales)* [3]); weiter die Stiftsherren und Domherren, d. h. die Kanoniker an den Kollegiatkapiteln und Domkapiteln, mit ihren „Dignitäten"

1) Auch mit der von der *hierarchia ordinis* (vgl. oben § 43, 3b) nach römischer Anschauung (vgl. KL² VII, 578 f. und oben § 43, 3c) zu unterscheidenden *hierarchia jurisdictionis* (Papst, Patriarchen, Exarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe, Archidiakone, Dekane u. s. w.) deckt sich diese universalkirchliche Hierarchie nicht. Denn die *hierarchia jurisdictionis* hat keinen besondern Platz für die Kardinäle. 2) Kardinal-Staatssekretär Antonelli († 1876) und noch der 1899 verstorbene Kardinal Mertel hatten nur Diakonatsweihe (vgl. Die kath. Kirche I, 153 f.). Zur Zeit sind auch alle Kardinaldiakonen Priester. 3) Die Erzdiözese Köln z. B. hat 45 Dekanate mit je 8 bis 27 Pfarreien.

(Propst und Dechant, bisweilen auch dem zur inhaltlosen „Dignität“ gewordenen „Archidiakon“). All diese Kleriker haben ihre *potestas ordinis* (§ 43, 3a) freilich in gewisser Weise kraft ihrer Priesterweihe — die Fähigkeit, gültig die Sakramente zu spenden, eignet ihnen seitdem als *character indelibilis* (vgl. § 58, 2) —, aber die legitime Ausübung dieser ihrer Amtsgewalt ist an einen Auftrag des Bischofs, als des eigentlichen Inhabers der *potestas ordinis* (§ 43, 3b) gebunden; und an der *potestas jurisdictionis* haben die Kleriker ohne bischöfliche Weihe als solche, abgesehen vom *forum poenitentiale*, überhaupt nicht teil[1]). Doch können bischöfliche Jurisdiktionsrechte delegiert werden[2]), und der bischöfliche Generalvikar (oder Offizial), der Bischofsweihe nicht zu haben braucht, ist eine in fast allen Diözesen, z. T. in mehreren Exemplaren, vorhandene hierarchische Uebergangsstufe zum Bischof. Vor dem Diözesanbischof wären die Weihbischöfe und die apostolischen Vikare zu nennen. Ueber den Bischöfen stehen in der Rangordnung die Erzbischöfe, die Primaten — die freilich gegenwärtig ohne den Purpur wenig bedeuten würden — und die Patriarchen. Der Patriarchen hat die römische Kirche ausser dem römischen Bischof nicht weniger als 13. Doch sind sie ausser den 5 orientalischen Patriarchen — d. h. dem armenisch-unierten Patriarchen von Cilicien in Konstantinopel, dem griechisch-melchitischen, dem syrisch-unierten und dem maronitischen Patriarchen von Antiochien und dem chaldäisch-unierten Patriarchen von Babylon — lediglich Titularpatriarchen. Die 3 lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, Antiochien (der vierte Antiochener!) und Alexandria leben in Rom; der Patriarch von Jerusalem residiert zwar dort, hat aber nicht einmal Suffragane; die Patriarchen von Venedig und Lissabon sind die dortigen Erzbischöfe, die herkömmlich, dieser seit 1451, jener seit 1716, den

---

1) Man unterscheidet deshalb gelegentlich die *potestas jurisdictionis* im eigentlichen Sinne von der Jurisdiktion der Bussgerichtsbarkeit (*jurisdictio in foro interno sacramentali*). An letzterer hat jeder Beichtvater kraft des ihm gewordenen Auftrags zum Beichtehören, sei es *ordinarie* oder *per delegationem*, Anteil. Doch die *jurisdictio in foro interno extrapoenitentiali* und die *jurisdictio in foro externo* steht zunächst nur dem Bischof zu (vgl. KL² X, 1069; IV, 1633). Lehren können freilich alle Kleriker, aber zum blossen Lehren gehört keine *potestas jurisdictionis*, wenn auch das Geben der Lehrbefugnis seitens des Bischofs ein Ausfluss seiner *potestas jurisdictionis* ist (vgl. EFriedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. § 50 Anm. 4 und oben S. 218 Anm. 6).

2) Vgl. oben No. 5a: Delegatur Berlin.

Patriarchentitel führen; „Patriarch von Westindien“ ist seit Papst Paul III. (1534—49) ein Ehrentitel des Grosskaplans des Königs von Spanien, gegenwärtig führt ihn der Erzbischof von Toledo; „Patriarch von Ostindien“ endlich ward 1886 der Erzbischof von Goa zum Troste dafür, dass die Begründung von 7 neuen ostindischen Metropolen auf englischem Boden seine Primatenansprüche begrub [1]).

5c. Einst, da das Bistum die höchste hierarchische Stufe bezeichnete, galt es als geistlicher Ehebruch, wenn ein Bischof seinen Bischofssitz wechselte. Es entspricht der neuen, über die altkirchliche Schätzung der bischöflichen Einzelgemeinde hinausgewachsenen Rangordnung, dass dieser Grundsatz jetzt oft durch Translationen unterbrochen wird: ein Bischof kann zum Erzbischof „avancieren“, ein Erzbischof zum Kardinal [2]). — Schon das Tridentinum verglich die kirchliche Hierarchie einer *castrorum acies* (vgl. oben § 43,3b); — sie gleicht jetzt vollends einer bunten Armee mit vielen Chargen. Und, wenn auch von dem weltlichen Glanze, der einst die „Kirchenfürsten“ umkleidete, viel verschwunden ist, so giebt's doch heute noch manche, denen die bis zum *vicarius Christi* stufenweis aufsteigende, pyramidale Herrlichkeit der römischen Hierarchie auch zu einem *magnum quoddam motivum credibilitatis* wird (vgl. No. 1).

§ 45. Cölibat, Orden und ordensähnliche Kongregationen der römischen Kirche.

MHEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 2 Bde. Paderborn 1896—97; — hier I, 21—29 reiche, wenn auch unvollständige, Litteratur. Ich nenne: PHBONANNI, Ordinum religiosorum in ecclesia militanti catalogus eorumque indumenta, 3 Teile, Rom 1706—08 (deutsch: Verzeichnis der weltlichen und geistlichen Ordenspersonen u.s.w. mit [488] Kupfern, 4 Teile. Nürnberg 1720—24). — PHHELYOT, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congregations séculières de l'un et de l'autre sexe, 8 tom. avec 811 planches. Paris 1714—19 (deutsch: PHHELYOTS Ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden u. s. w. Mit [807] Kupfern, 8 Bde. Leipzig 1753—56). — LHOLSTENIUS, Codex regularum monasticarum et canonicarum, auctus a MBROCKIE, 6 voll. Augsburg 1759. — [CHFSCHWAN], Abbildungen aller geistlichen und weltlichen Orden in ihren gewöhnlichsten Ordenskleidungen u. s. w. Mit [184] illum. Kupfern, 46 Hefte (2 Bde.). Mannheim 1779-92. — FvBIEDENFELD, Ursprung, Aufleben, Grösse u. s. w. sämtlicher Mönchs- und

1) Vgl. GELZER S. 321. 2) So zur Zeit des preussischen Kulturkampfes die Erzbischöfe Ledochowski und Melchers.

Klosterfrauen-Orden. Mit 77 illustr. Abbildgn., 2 Bde. Weimar 1837. — JFEHR, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden nach Baron HENRION [Histoire des ordres religieux, 2 vols., Paris 1835] frei bearbeitet, 2 Bde. Tübingen 1845. — MLBADICHE, Dictionnaire des ordres religieux et militaires par le P. Helyot, mis en ordre alphabétique, 4 vols., Paris 1858—59 (in MIGNES Encyclopédie théologique XX—XXIV). — JFvSCHULTE, Die neueren katholischen Orden und Kongregationen, besonders in Deutschland (deutsche Zeit- und Streitfragen von FvHOLTZENDORFF und WONCKEN, Jahrg. I, 5). Berlin 1872. — PHINSCHIUS, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Preussen. Berlin 1874. — LEDBROCKHOFF, Die Klosterorden der hl. katholischen Kirche. Ein Buch für das christl. Volk. Frankfurt a. M. s. a. (1876). — Schematismus u. s. w. s. oben S. 228 Anm. 17. — HKEITER, Bedingungen für den Eintritt in sämtliche religiöse Männer-Orden und -Genossenschaften Deutschlands und Osterreichs. Regensburg 1895 (= KEITER I). — HKEITER, Bedingungen für den Eintritt in die religiösen Frauen-Orden und -Genossenschaften Deutschlands. Regensburg und Leipzig 1896 (= KEITER II). — ChchW VI, 1896 S. 422f., 428f. — BFLEURY, Statistique monastique (La Suisse catholique XXVIII u. XXIX. Fribourg en Suisse 1897f.); war mir nicht zugänglich. — OBRAUNSBERGER, Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrh. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“, No. 79). Freiburg i. B. 1901.

1. Wenn das Vaticanum unter dem, was die Kirche zu einem *motivum credibilitatis* macht, auch ihre *eximia sanctitas* nennt (§ 44, 1), so ist dabei auch daran zu denken, *„dass es allezeit Heilige in ihr gegeben hat“* (§ 43, 5). Diese Heiligkeit in der Kirche hat entsprechend den sittlichen Anschauungen der römischen Kirche (§ 52, 4) bei der überwiegenden Mehrheit derer, bei denen sie offiziell konstatiert ist (vgl. § 50, 7), eine asketische Färbung gehabt[1]). Dementsprechend gehört es nach römischer Anschauung zu den Zeichen der *eximia sanctitas* in der Kirche, dass ihr Klerus — mit nur teilweiser Ausnahme des Klerus vom Ritus orientalis (§ 64, 2) — vom Subdiakon aufwärts im Cölibat zu leben verpflichtet ist. Dass das Resultat dieser unmittelbar an den Empfang der betr. Weihen geknüpften Verpflichtung vielfach nur das Gegenteil einer *eximia sanctitas* gewesen ist, ist bekannt[2]). Noch im letzten Jahrhundert hat es deshalb in der katholischen Geistlichkeit selbst Bewegungen gegen den Cölibat[3]) gegeben. Doch darf trotz aller noch jetzt vorkommenden elenden Folgen des Cölibats

1) Unter den 81 im 19. Jahrh. Kanonisierten sind 55 Ordenspersonen, s. BRAUNSBERGER S. 202. 2) Vgl. ANT. u. AUG. THEINER, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei der katholischen Geistlichkeit, 2 Bde., Altenburg 1824 u. 1845. 3) Gregor XVI., 15. Aug. 1832: *foedissimae conjurationes.*

— man darf die allgemeinen Verhältnisse nicht nach den günstigeren deutschen messen! — nicht verkannt werden, dass der Cölibat in der römischen Kirche bisher nie so sichern Bestand hatte und noch nie weniger zu Aergernissen Veranlassung gegeben hat, als gegenwärtig. Zwar verstehen es viele Katholiken, dass dem Cölibatär das seelsorgerliche Verständnis vielfach abgehen muss; aber nicht wenigen ist doch das „jungfräuliche Priestertum“ [1]) ein Ruhmestitel ihrer Kirche. Und jedenfalls macht der Cölibat das hierarchische Heer (vgl. § 44, 5c) mobiler und, wenn auch gewiss nicht sittlich, so doch ökonomisch widerstandsfähiger.

2a. Noch mehr aber, als der [Welt-]Klerus, ist das an die drei Gelübde der *castitas, paupertas* und *obedientia* gebundene Mönchtum seit dem endenden 3. Jahrh. eine Heimat jener asketischen *eximia sanctitas* gewesen. Daneben hat es auf abendländischem Gebiet eine *inexhausta foecunditas* (§ 44, 1) der Formen bewiesen. Während es im Orient nur „basilianische“ und — ausserhalb der „orthodoxen“ Kirche [2]) — nach der sog. Regel des Antonius lebende Mönche giebt, ist das abendländische Mönchtum über diese Anfangsformen des mönchischen Lebens früh hinausgewachsen. Eine lange Reihe mehr fortschrittlicher als reaktionärer Reformbewegungen hat hier zunächst zur alleinigen Herrschaft der regula S. Benedicti, dann zu Kongregationen auf dem Boden des benediktinischen Mönchtums, dann zu selbständigen Abzweigungen von ihm und zu vielen neuen „Orden“, endlich zu den mannigfachen ordensähnlichen „Kongregationen“ geführt. Ueberdies hat im Occident eine Uebertragung der Ideale mönchischen Gemeinschaftslebens auf die Kleriker [3]) im „Regularklerus“ ein Pendant zum Mönchtum geschaffen, dessen Geschichte an Neubildungen nicht minder fruchtbar gewesen ist, als die des Mönchtums, und, je geringer der Unterschied zwischen priesterlichen Mönchen und Regularklerikern war und fortgehends mehr geworden ist, desto mehr mit der Geschichte des Mönchtums ineinander gegangen ist. — Innerhalb dieser formenreichen Entwicklung ist das Mönchtum — im weitern, „Mönche“ und „Regularkleriker“ umfassenden Sinne — *sensu bono* immer mehr „zur

1) KL² III, 585. 2) Vgl. § 21, 5a u. 6b. 3) *Vita canonica* seit Ende des 8. Jahrh.; Verfall derselben seit Ende des 9. Jahrh.; seit der Erneuerung im 11. Jahrh. gab es *canonici regulares* neben den *canonici saeculares*.

Welt zurückgekehrt", d. h. hineingezogen in die praktischen Aufgaben der Kirche.

2b. Von den mannigfachen Formen des Mönchtums und des Regularklerus, welche diese Entwicklung gezeitigt hat, sind freilich viele abgestorben. Die Ritterorden sind so gut wie ganz verschwunden: in denjenigen, die noch bestehen, dem Orden der Johanniter oder Malteser und dem ritterlichen Kreuzherrn-Orden, sind die „Ritter" keine Mönche mehr, und die Geistlichen wenig mehr als die Patronatspfarrer des Ordens. Ebenso existieren die Hospitalorden in ihren alten Formen [1]) nicht mehr. Auch manche andre, nicht zu diesen beiden Gruppen gehörige Orden sind untergegangen, so der Orden von Fontévraud [2]), der Chorherren-Orden der Gilbertiner [3]), die Cölestiner [4]), die Feuillanten [5]) u. a. Die Reformationszeit und die Aufklärungsperiode, die französische Revolution und neuerdings die Gesetze mehrerer moderner Staaten, z. B. Italiens, haben viele Klöster und mit ihnen mehrere Orden zusammenbrechen lassen. Dennoch ist gegenwärtig das vor 60—90 Jahren, wie es schien, von der Zeit überholte Ordenswesen zu schnell gewachsener neuer Blüte in der römischen Kirche gekommen.

3. Das Staatshandbuch der Kurie unterscheidet, indem es die Obern der betr. Genossenschaften namhaft macht [6]), innerhalb der *ordines religiosi: canonici regulares, monachi, ordines mendicantes, clerici regulares, congregationes ecclesiasticae* und *instituta religiosa*. Dieser nur bezüglich des Auseinanderhaltens der *congregationes ecclesiasticae* und der *instituta religiosa* angreifbaren [7]) Teilung folgt die Disposition des Folgenden so, dass den Männerorden stets die parallelen Frauenorden [8]) in einer Parallelnummer beigefügt werden. Im voraus ist dabei zu bemerken, dass zwar bei den Männerorden die 5 unterschiedenen Klassen charakteristische Verschiedenheiten aufweisen, dass aber bei den Frauenorden die Unterschiede zwischen den Kanonissinnen und den 3 Arten von Nonnen geringe sind; nur die Betonung des Armutsideals bei den zur Familie der Bettelorden gehörigen Nonnen (No. 6 b) schafft eine bemerkenswerte Verschiedenheit zwischen ihnen und den übrigen. Viel bedeutsamer ist der Unter-

1) Z. B. Antoniter HEIMBUCHER I, 401; Hospitaliter vom hl. Geist ib. S. 404 f. 2) HEIMBUCHER I, 215 f. 3) ib. S. 404. 4) ib. S. 134 f. 5) ib. S. 241 ff. 6) Gerarchia 1901 S. 511—528. 7) Vgl. No. 9a. 8) Diese sind in der Gerarchia nicht mit genannt.

schied zwischen Kanonissinnen und Nonnen einerseits und den Kongregationsschwestern andrerseits: dort ein *votum sollenne*, hier ein *votum simplex*, und daher unter andern Folgen dieser Verschiedenheit dort strenge, sog. „päpstliche“ Klausur, hier die sog. „bischöfliche“, die zugunsten der Kongregationszwecke eventuell die weitgehendsten Dispense zulässt.

4a. *Canonici regulares* („regulierte Chorherren“) giebt es in der jetzigen römischen Kirche nur noch verhältnismässig wenige. Die noch vorhandenen Stifter derselben (Propsteien, Abteien und Priorate) sind, da ihre Pfarreien — d. h. die ihnen einst „inkorporierten“ — zum grössten Teile selbständig geworden sind, und da die Chorherren, mit Ausnahme der Prämonstratenser, nur mit päpstlicher Genehmigung Seelsorgerpfründen übernehmen dürfen [1]), den Klöstern immer ähnlicher geworden. Einst gab es eine grosse Menge von Chorherren-Kongregationen [2]). Jetzt nennt das päpstliche Staatshandbuch ausser den Prämonstratensern und den erst aus dem Jahre 1887 stammenden Regularkanonikern von der unbefleckten Empfängnis, die gewiss nicht zahlreich sind [3]), nur die Lateranensische Kongregation [4]) und die aus wenigen Konventen in Holland und Belgien bestehende Kongregation vom hl. Kreuz [5]). Diese Kanoniker leben nach der Augustiner-Chorherren-Regel. Einzelne Häuser sind noch von mehreren Chorherrenkongregationen vorhanden, und die französische *congregatio s. salvatoris* [6]) zählt ihrer noch mehrere [7]). Zu diesen einzelnen Chorherrenhäusern gehören die Hospize auf dem grossen und kleinen St. Bernhard und auf dem Simplon [8]). Im ganzen giebt es der Chorherren — ausser den Prämonstratensern — nur ca. 700 [9]). — Auch der Prämonstratenserorden, der unter einem Generalabt steht, ist nur noch ein Schatten früherer Grösse. Doch giebt es Prämonstratenserstifter nicht nur auf dem mittelalterlich-katholischen Gebiet, z. B. in Wilten bei Innsbruck, sondern auch ausserhalb Europas, und der Orden ist

---

1) Für Bistümer und höhere Prälaturen besteht dies Verbot nicht. 2) KL² II, 1831 ff. 3) Ich kann nichts Näheres über sie sagen. Heimbucher erwähnt sie nicht, Braunsberger erzählt nur gelegentlich S. 170, dass sie zwischen 1889 und 1899 in Canada eingezogen sind. 4) Ihr gehören u. a. auch die deutsch-österreichischen Stifter Reichersberg, Klosterneuburg und Neustift-Brixen an. 5) KL² VII, 1105 ff. 6) von Peter Fourier, † 1640, gestiftet. 7) Heimbucher I, 414. 8) KL² II, 433 ff. 9) Braunsberger S. 53.

im Wachsen: er zählt jetzt 950 Mitglieder (gegen 878 im Jahre 1894)[1]).

4b. Von den Kanonissen, die wahrscheinlich dadurch entstanden sind, dass in Benediktinerinnenklöstern die regula S. Benedicti der bequemeren vita canonica wich, sind die den Nonnenidealen fast ganz entwachsenen „weltlichen Chorfrauen" *(canonissae* oder *canonicae saeculares)* auf katholischem Gebiet ganz verschwunden[2]), im protestantischen Deutschland haben sich, umgestaltet, einige Klöster derart erhalten, z. B. in Hannover. „Regulierte Chorfrauen", die nach der Regel Augustins leben, giebt's noch heute. Sie sind auch noch zahlreicher als die Kanoniker, zu deren Kongregationen ihre Klöster hinzugehörten und -gehören. Von der bis auf ein Haus in Krakau im männlichen Zweige ansgestorbenen *congregatio sancti sepulcri* besteht noch ein Chorfrauenhaus in Baden-Baden[3]); die relativ starke[4]), von Peter Fourier († 1640) begründete *congregatio b. Mariae virginis* oder *Dominae nostrae (Notre dame)*[5]) hat Niederlassungen auch in Deutschland[6]). Diese Chorfrauen widmen sich dem Unterricht. Einst wurden Chorfrauen vielfach auch als Pflegerinnen in Hospitälern verwendet. So noch jetzt im „Hôtel-Dieu" in Paris. — Prämonstratenserinnen giebt es nur noch sehr wenige (244)[7]), u. a. ist ein Priorat in der Schweiz und eine Abtei in Oesterreich[8]). — Zu den Chorfrauenorden kann auch der Rest des — einst für die Zwecke der Seelsorge der Nonnen auch einige Priester in sich fassenden — Birgittenordens[9]) gerechnet werden. Vor der Reformation im Norden Europas nicht unbedeutend[10]), zählt der Orden jetzt nur noch wenige Klöster, von denen das deutsche, Altomünster in Bayern, das bedeutendste ist[11]).

5a. Auch die alten, ursprünglich nur für das beschauliche Leben begründeten Mönchs- und Nonnenorden haben — und nicht nur infolge staatlicher Gegenwirkungen — im gegenwärtigen Katholizismus nur noch eine relativ geringe Bedeutung. Es giebt freilich — um zunächst bei den Männerorden zu bleiben — noch

1) BRAUNSBERGER S. 52. 2) KL² II, 1843f. 3) HEIMBUCHER, I, 437f.; der staatliche Name ist „Lehr- und Erziehungs-Institut zum hl. Grab". 4) BRAUNSBERGER S. 202: weit über 1000 Ordensfrauen. 5) HEIMBUCHER I, 441. 6) in Aachen, Paderborn, Offenburg, KEITER II, 18f. 7) BRAUNSBERGER S. 69. 8) HEIMBUCHER I, 439. 9) *ordo S. Birgittae s. salvatoris.* 10) Sein Mutterhaus war Wadstena in Schweden; jetzt ein Fräuleinstift. 11) HEIMBUCHER I, 509; KL² I, 663; 1880 hatte Altomünster 23 Chorfrauen und 11 Laienschwestern.

heute: 1. Antonianer, 2. Basilianer, 3. Benediktiner, 4. Mechitaristen, 5. Camaldulenser, 6. Vallombroser, 7. Cistercienser, 8. Silvestriner, 9. Olivetaner und 10. Karthäuser, — lebendige Zeugen der Mönchsgeschichte vom hl. Antonius an. Allein von diesen Orden sind die Antonianer mit ihren ca. 1500 Mitgliedern[1]) nur bei den unierten Chaldäern, den Maroniten[2]) und den unierten Armeniern vertreten[3]). Auch die nur halb so zahlreichen Basilianer bedeuten nur auf uniertem Gebiet, bei den griechischen Melchiten[4]), bei den Ruthenen und Rumänen etwas[5]); die süditalische Kongregation ist durch die italienischen Klostergesetze schwer getroffen, doch ist sie neuerdings auch in die neue Welt, nach Canada, verpflanzt und das ihr gegenüber selbständige Kloster Grottaferrata ist der Aufhebung entgangen. Die sog. weissen Benediktiner, d. h. die Camaldulenser und Vallombroser, und die gleichfalls in Italien vom alten Benediktinerstamme im 13. und 14. Jahrh. abgezweigten Silvestriner und Olivetaner stehen in Italien, wo sie — abgesehen von der Verwendung der Silvestriner in der Mission[6]) und einem neu gegründeten Olivetanerkloster in Oesterreich[7]) — allein noch bestehen, offiziell auf dem Aussterbe-Etat. Von grösserer Bedeutung sind nur noch die Benediktiner, die Aristokraten unter den Mönchen, die Mechitaristen, die Cistercienser und die Karthäuser. Die Benediktiner, die seit 1893[8]) durch Bestellung eines Abbas primas mehr centralisiert sind, als es früher der Fall war, haben zwar noch 14 Kongregationen — darunter die von Montecassino, die französische von Solesmes, 2 österreichische mit ca. 800 Professen, die „deutsche" von Beuron in Sigmaringen und die bayrische —; es ist auch noch etwas vom alten Geist der gelehrten Benediktiner im Orden lebendig[9]) und die alte Benediktinische Klosterschule lebt in neuen Formen noch heute[10]) und die Zahl der Mönche hat in den letzten 20 Jahren sich fast verdoppelt[11]). Allein was sind 128 Klöster[12]) mit 5244 Mönchen[13]) gegen die 15000 Klöster, die

1) Braunsberger S. 48. 2) 3 Kongregationen. 3) Heimbucher I, 36. 4) 3 Kongregationen, KL² II, 3. 5) Heimbucher I, 47. 6) Das apostol. Vicariat Colombo auf Ceylon wird von Silverstrinern geleitet; vgl. Heimbucher I, 134. 7) Braunsberger S. 51. 8) KL² IX, 1008. 9) „Wissenschaftliche Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden"; Revue bénédictine. 10) 1880 hatten die Benediktiner 44 Gymnasien. 11) Braunsberger S. 50. 12) Braunsberger S. 50; Heimbucher I, 173: 120; Album Benedictinum 1880: 103, KL² II, 354. 13) Braunsberger S. 50; Stand vom Herbst 1900.

der Orden um 1400 zählte! Die armenisch-unierten Benediktiner, die „Mechitaristen"-Kongregationen von S. Lazzaro bei Venedig und von Wien, mit 14 Klöstern und 100—150 Mönchen erfüllen für ihr eng begrenztes Gebiet noch heute den Zweck, den ihr Stifter Mechitar († 1719) im Auge hatte[1]). — Dagegen ist der Cistercienserorden nur ein Schatten seiner einstigen Grösse. Der alte Hauptstamm, die *communis observantia*, zählt in 3 Kongregationen, der österreichischen, der belgischen und der auf den Aussterbe-Etat gesetzten italienischen, nur 32 Klöster[2]), die z. T. auch der Seelsorge und dem Unterricht sich widmen. Stärker sind die allein „der Selbstvervollkommnung" sich befleissigenden *reformati (observantia strictior)*, d. h. die Trappisten. Sie hatten 1897 wieder 58 Klöster mit 3472 Mönchen, vornehmlich in Frankreich (incl. Algier) und Amerika, einige auch in Deutschland[3]). Am schwächsten — nur 5 Häuser zählt sie — ist die erst 1867 begründete Kongregation von Sénanque, die eine *observantia media* eingeführt hat. — Der Karthäuserorden hat, obwohl er noch heute lediglich „rein beschauliches Leben" bezweckt, nach seinem Zusammenbruch in der französischen Revolution in bescheidenen Grenzen neu zu erstehen vermocht: es giebt gegenwärtig[4]) ca. 700 Karthäusermönche in 26 Klöstern, von denen 13 in Frankreich liegen, eins auch in Deutschland vorhanden ist[5]).

5b. Einen weiblichen Zweig haben ausser den Mechitaristen all diese Orden gehabt. Gegenwärtig sind die Vallombroserinnen, die Silvestrinerinnen und die Olivetanerinnen ganz, die Karthäuserinnen[6]) und die Camaldulenserinnen[7]) fast ganz ausgestorben, und Antonianer-Nonnen[8]) und Basilianerinnen[9]) giebt's nur noch unter den Unierten. Für den Occident kommen nur Benediktinerinnen und Cistercienserinnen noch in betracht, die beide noch zahlreicher sind als die entsprechenden Männerorden. Die Benediktinerinnen zählen ca. 250 Klöster verschiedener — nachreformatorischer — Kongregationen, unter denen die U. L. F.

1) Sie bemühen sich um die armenische Litteratur und legen als 4. Gelübde das eventueller Missionsarbeit in Armenien ab. 2) Heimbucher I, 230; KL² III, 384: 31. 3) Oelenberg im Elsass, Mariawald in der Eifel und die Arbeiterkolonie Maria-Veen in Westfalen. Die Zahlen oben nach Braunsberger S. 51. 4) Heimbucher I, 255. 5) Hain bei Düsseldorf; vgl. Braunsberger S. 52. 6) ein Haus in der Diözese Grenoble. 7) 2 Häuser: in Rom und Florenz. 8) 7 Maronitenklöster, KL² VIII, 900. 9) KL² II, 6; Heimbucher I, 48.

vom Calvarienberge die strengste, die der Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung die verbreitetste ist[1]). Der letztern Kongregation gehören auch die z. T. des Unterrichts sich annehmenden deutschen Klöster an[2]). Die Cistercienserinnen der *communis observantia* hatten 1891[3]) noch 3270, z. T. mit Unterrichtsthätigkeit sich befassende Mitglieder in 114 Klöstern, von denen 41 in Spanien, mehrere auch in Deutschland sich befinden[4]); die reformierten Cistercienserinnen (Trappistinnen) haben nur noch 13 Klöster[5]), zumeist in Frankreich, eines im Elsass[6]).

6a. Auch die Bettelmönche sind gegenwärtig längst nicht mehr so zahlreich, als noch vor 150 Jahren. Doch sind sie noch heute eine Macht in der Kirche. Zunächst sind hier zu nennen die drei aus der Stiftung des Franz v. Assisi hervorgewachsenen, gegeneinander ganz selbständigen Orden: a) die *fratres minores conventuales* (Franziskaner-Konventualen; „schwarze Franziskaner"), b) die 1897 durch Leo XIII. völlig zu einem Orden, dem Orden der *fratres minores* (Minderbrüder; „braune Franziskaner"), vereinigten Observantengruppen[7]), c) die seit 1528 aus den Observanten hervorgewachsenen, seit 1619 selbständigen *fratres minores S. Francisci capucini* (Kapuziner). — Der älteste dieser über das ganze Gebiet des lateinischen Katholizismus verbreiteten Orden, der der Franzikaner-Konventualen, ist auch der schwächste: er zählte 1893 nur 172 Häuser mit 1462 Ordensgenossen[8]), auch seine deutsche Provinz hat nur 5 bayrische Klöster[9]). Mehr als zehnmal so stark sind die auch in Norddeutschland und in Bayern vertretenen vereinigten Observanten, die „Minderbrüder" oder sog. braunen Franziskaner: 1895 waren ihrer ungefähr 16640[10]).

1) Heimbucher I, 196ff. 2) Keiter II, 7: Eichstätt, Fulda, Trier u. a. 3) nach Thalusa, Der Cisterzienser-Orden, München-Gladbach 1898, S. 31 (Braunsberger S. 69). 4) Oberschönenfeld und Seligenthal in Bayern, Lichtenthal in Baden, Marienstern in Sachsen u. a. 5) Heimbucher I, 250. 6) Ergersheim. 7) In Deutschland hiessen diese Observanten früher gemeiniglich „Franziskaner", während die Konventualen „Minoriten" genannt wurden. Die Neuordnung von 1897 wird über manche Verwechslungen hinweg (vgl. Braunsberger S. VI) vielleicht zu einer Umkehrung dieser Bennenungen führen. 8) Braunsberger S. 54; 1882: 290 Klöster und 1345 Mitglieder, vgl. KL² IV, 1680 u. Heimbucher I, 332. 9) Keiter I, 41 f.: Würzburg, Schönau, Oggersheim, Schwarzenberg, Maria-Eck. 10) Braunsberger S. 54; 1889: 14798, nach Heimbucher I, 332; 1762 noch 67879, nach KL² IV, 1676. Bis 1897 unterschied man 4 Observanten-Gruppen, die, obwohl ein Generalminister an der Spitze stand, doch gegeneinander relativ selbständig waren: den alten Observanten-

Etwa halb so stark ist der auch in Deutschland mit zwei Provinzen[1]) vertretene und im Wachsen begriffene Orden der [bärtigen] Kapuziner: er zählte 1898 in 638 Klöstern 8785 Mönche[2]). — Der gleichfalls (seit ca. 1460) aus dem Minoritenorden hervorgewachsene, seit 1474 selbständige *ordo fratrum minimorum* (Minimen) hat nur in Italien noch wenige Häuser[3]). — Der zweite grosse Bettelorden, der *ordo fratrum praedicatorum* (Dominikaner), ist noch mehr als der Franziskanerorden nur eine Ruine der Vergangenheit: 1719 zählte er etwa 1300 Klöster[4]); gegenwärtig ist die Zahl seiner Provinzen freilich nominell grösser als i. J. 1783[5]), auch ist er in allen Weltteilen und in allen europäisch-katholischen Gebieten vertreten[6]), und die Zahl seiner Mitglieder ist seit 50 Jahren stetig gewachsen; allein was sind ca. 300 Klöster mit 4376 Mönchen gegenüber dem, was der Orden einst war![7]). — Noch schwächer sind, obwohl auch sie zunehmen, die Augustiner *(ordo fratrum eremitarum S. Augustini)*: von den Provinzen des Ordens bestehen mehrere — so die 12 italienischen — nur noch dem Namen nach, und von den über 200 Klöstern[8]) haben manche nur noch einzelne Mönche[9]). Doch ist der alte, in der Reformationszeit stark geschädigte Hauptstamm, der Orden der beschuhten Augustiner-Eremiten — ihm gehören auch die deutschen Klöster Germershausen im Kreise Duderstadt, Würzburg und Münnerstadt in Unterfranken an —, mit seinen 2343 Ordensgenossen noch mehr als viermal so stark, als der im 16. Jahrh. in

Stamm (1889: 6516) und drei Arten von Vertretern einer *strictior observantia,* nämlich die Discalceaten oder Barfüssler, denen Petrus von Alcantara († 1562) angehörte (daher auch „Alcantariner"; 1889: 858), die im 16. Jahrh. in Italien entstandenen Reformaten (1889: 5803) und die um 1600 von Frankreich ausgegangenen Rekollekten (1889: 1621); — vgl. die Statistik des Generalkapitels von 1889, KL² IX, 637. Von den deutschen Ordensprovinzen war die bayrische (Klöster z. B. in München, Landshut, Tölz, vgl. Keiter I, 29) eine Reformatenprovinz, die sächsische oder norddeutsche (Klöster z. B. in Köln, Aachen, Breslau, vgl. Keiter I, 26f.) eine Rekollektenprovinz. Die Klöster der letztern waren während des Kulturkampfs geschlossen; sie sind aber inzwischen wieder besetzt worden, ja neue Gründungen sind möglich gewesen (KL² IX, 639).

1) Keiter I, 9ff. 2) Braunsberger S. 55; 1883: 7722, vgl. KL² IV, 1680. 3) Heimbucher I, 382. 4) Braunsberger S. 5. 5) Heimbucher I, 560: jetzt 52; 1783: 45, KL² III, 1941. 6) Die „deutsche" Provinz ist 1895 restituiert; Klöster befinden sich auch in Düsseldorf und Berlin. 7) Die Zahl der Klöster nach Heimbucher I, 559; die der Mönche (Ende 1900) nach einer römischen Mitteilung bei Braunsberger S. 56. 8) Braunsberger S. 53. 9) Heimbucher I, 457f.

Spanien entstandne und noch heute unter einem eignen General selbständige Orden der Augustiner-Barfüsser[1]) mit seinen 580 Mitgliedern[2]). — Die Karmeliter *(ordo B. M. V. de monte Carmelo)* bestehen, wie die Augustiner, jetzt in zwei Orden: dem der beschuhten und dem der unbeschuhten Karmeliter, die beide auch in Deutschland vorhanden sind[3]); doch haben sie, durch die staatlichen Klosteraufhebungen der neuern Zeit in Spanien, Italien, Portugal und Frankreich stark geschädigt, gegenwärtig nur noch etwa 500+1800 Mitglieder in 60 Klöstern, aber mehrere Missionsstationen, vornehmlich in Ostindien[4]). — Der schwächste der alten Bettelorden ist der in Deutschland nicht vertretene Orden der Serviten *(servi B. Mariae V.)*; er zählt etwa 500 Mönche in ca. 30 Klöstern[5]). — Von den seit dem 16. Jahrh. mit den Privilegien der Bettelorden bedachten, daher gegenwärtig offiziell[6]) zu den „ordini mendicanti" gezählten Orden — den Orden der Mercedarier oder Nolasker[7]), der Trinitarierbarfüsser[8]), der Eremiten des hl. Hieronymus[9]), der barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott *(fratres misericordiae B. Joannis de Deo)*[10]) und der *Scalzetti* oder „Barfüssler"[11]) — sind neben den in der neuen Welt nicht ganz einflusslosen Mercedariern allein die barmherzigen Brüder noch von einiger Bedeutung[12]).

6b. Einen weiblichen Zweig haben mehrere dieser Orden — so die Hieronymiten, die barmherzigen Brüder und die Scalzetti — nie gehabt, die Mercedarier haben ihn ganz, die Minimen bis auf

1) Es giebt 8 Klöster spanischer Barfüsser in Peru und auf den Philippinen, 7 italienischer Barfüsser in Italien (6) und in Böhmen (S. Benigna). 2) Braunsberger S. 53. 3) Erstere in Straubing, letztere in Regensburg, Reisach und Würzburg. 4) KL² II, 1972; Braunsberger S. 53. 5) Braunsberger S. 57; Brockhoff S. 630; Heimbucher I, 474. 6) Gerarchia 1901 S. 519. 7) Bettelorden seit 1516; 1898: 530 Köpfe, zumeist calceati, nur ein Haus der discalceati; vgl. Braunsberger S. 57, KL² IX, 1931; Heimbucher I, 469f. 8) Bettelorden durch Paul V. 1609; jetzt noch 22 Klöster (Braunsberger S. 54; doch sind von ihm und Heimbucher die 1894 ausgestorbenen beschuhten Trinitarier mit den *Trinitari scalzi* verwechselt; vgl. KL² XII, 88 u. 91). 9) KL² V, 2014ff.; Heimbucher I, 481ff., speziell No. 3 S. 483f.: 2 Klöster in Rom und Viterbo. 10) Bettelorden seit 1624. 11) *Ordo religiosus de poenitentia,* 1762 begründet, Bettelorden 1784; vgl. KL² II, 1450; Heimbucher I, 384f.: wenige Klöster in Italien. 12) 1897 wirkten 1481 Brüder in 107 Krankenhäusern (Braunsberger S. 61; kleinere Zahlen KL² II, 1334). Sie sind auch in Deutschland (in Trier, Montabaur, Breslau und Straubing) vertreten (Keiter I, 5).

ein Kloster in Marseille verloren[1]). Auch die Trinitarierinnen waren ausgestorben, sind aber seit 1824 mit Erfolg wieder ins Leben gerufen[2]). Die weiblichen Parallelen der alten Bettelorden aber — deren Klöster übrigens z. T. den Diözesanbischöfen unterstehen — haben in ununterbrochener Folge sich bis in die Gegenwart erhalten; sie sind mit Ausnahme der Augustiner-Eremitinnen auch sämtlich in Deutschland vertreten. Bei einem Teile dieser Orden ist der Ordenszweck allein das beschauliche Leben geblieben — so zumeist bei den Reformkongregationen, den „armen Klarissen", den Kapuzinerinnen und, wie es scheint, auch den Augustiner-Barfüsserinnen —, z. T. haben sie auch des Unterrichts sich angenommen. Wenig zahlreich sind die Servitinnen und die beiden Gruppen der Augustiner-Eremitinnen[3]). Der Dominikanerinnen sind etwa 1500[4]); die Karmeliterinnen, beschuhte und unbeschuhte, haben ca. 200 Klöster, vornehmlich in Frankreich und Spanien[5]). Am zahlreichsten ist auch hier die Familie des hl. Franz, bezw. der hl. Klara: die Klarissen zählen in Summa, d. h. einschliesslich der Reformkongregationen[6]), ca. 5000 Nonnen[7]); auch die den armen Klarissen sehr ähnlichen Kapuzinerinnen haben noch „ziemlich viele" Klöster[8]).

7a. Einen Uebergang zu den modernen Bildungen auf dem Gebiete des mönchischen Lebens bezeichnen unter den aus dem Mittelalter stammenden mönchischen Gemeinschaften die regulierten Tertiarier und Tertiarierinnen. Die Tertiarier, die, obwohl Verwandtes schon bei ältern Orden nachweisbar ist, doch erst seit der franziskanischen Bewegung bedeutsam wurden, waren freilich zunächst in keiner Weise eine mönchische Gemeinschaft. Sie bildeten den in der Welt lebenden, nur zu bestimmten Frömmigkeitsübungen sich verpflichtenden Laienanhang des Ordens, zu dem sie gehörten, der die Visitation bei ihnen hatte und an seinen „Gnaden" sie teilnehmen liess. Tertiarier und Tertiarierinnen dieser Art giebt es auch noch heute: der noch 1883 von Leo XIII. modernisierte dritte Orden des hl. Franz und der dritte Orden des Dominikus spielen noch heute im katholischen

1) Heimbucher I, 470. 384. 2) Heimbucher I, 434. 3) Heimbucher I, 475. 465 f. 4) ib. S. 579. 5) KL² II, 1973; Heimbucher II, 27. 6) Coletanerinnen oder arme Klarissen, Alcantarinerinnen, Klarissen der strengen Observanz. 7) Brockhoff S. 454; vgl. Heimbucher I, 355 u. 359 ff. 8) Heimbucher I, 362; Brockhoff S. 494: 20—30.

Volksleben eine Rolle[1]). Allein schon im Mittelalter sind neben diesen in der Welt lebenden Tertiariern klösterliche Gemeinschaften von Tertiariern entstanden, die „einfache" Gelübde ablegten. Ja bei den Franziskanern ist aus diesen regulierten Tertiariern ein neuer Orden „regulärer Tertiarier" mit „feierlichen" Gelübden hervorgegangen, der durch Leo X. zu einem selbständigen Zweige des ersten Ordens des hl. Franz geworden ist, auch noch heute, wenngleich in geringer Ausdehnung, unter einem eignen Generalminister besteht[2]) und offiziell[3]) als *„Terz' ordine regolare di S. Francesco"* zu den Bettelorden gezählt wird. Weder diese zu eigentlichen Regularen gewordenen, noch jene ganz im weltlichen Leben stehenden Tertiarier sind es, auf die es hier ankommt. Das eingangs dieser Nummer erwähnte Mittelglied zwischen den mittelalterlichen Orden und den modernen Bildungen auf dem Gebiete des Mönchtums sind die regulierten Tertiarier mit einfachen Gelübden — teils eben deshalb, weil hier nur *vota simplicia* gefordert werden, teils weil diese Tertiariergenossenschaften, wie die modernen Kongregationen, sämtlich eine praktische Aufgabe, wie Kranken- und Waisenpflege, Unterricht, Mission u. dgl. sich als Ziel gesteckt haben.

7b. Je ähnlicher diese Tertiariergenossenschaften den modernen Kongregationen sind, desto weniger sind sie von diesen zu trennen. Nicht wenige der modernen Kongregationen sind freilich durch Namen und Regel deutlich als Tertiarier- oder Tertiarierinnen-Orden bezeichnet — so die Hospitaliter vom dritten Orden des hl. Franz, die Aachener Armen Schwestern [vom dritten Orden] des hl. Franciscus[4]), die Franziskaner-Tertiarierschwestern[5]), die Armen Franziskanerinnen[6]), die verschiednen Gruppen von Dominikanerinnen des dritten Ordens[7]), die Tertiarbrüder der Karmeliter (in Spanien, Ostindien, Irland) und die Karmeliter-Tertiarierinnen von Avranches in Frankreich und Spanien[8]), die Trappistinnen von Marianhill in Natal[9]) u. a. —; bei andern Kon-

1) Vgl. Heimbucher I, 366ff. u. 581; Neuestes Regelbüchlein für die Mitglieder des dritten Ordens des hl. Vaters Franziskus, Mainz, Kirchheim, 6. Aufl. 1890; JKleinermanns, Der dritte Orden von der Busse des hl. Dominicus. Quellenmässige Darstellung der Geschichte u. s. w.; zugleich ein Handbüchlein für die Mitglieder des dritten Ordens, Dülmen, Laumann, 1885. 2) 14 Männerhäuser, 11 Frauenklöster; Heimbucher, I, 368. 3) Gerarchia 1901 S. 518. 4) Heimbucher I, 376; Keiter II, 33. 5) Keiter II, 34. 6) Keiter a. a. O. 7) Keiter II, 40 f. 8) Heimbucher II, 30f. 9) Braunsberger S. 164; Heimbucher I, 250.

gregationen aber, die mit gleichem Recht den Tertiariern beigezählt werden können, wie z. B. bei den „Kleinen Schwestern vom Jesuskinde“ und den „Kreuzschwestern“ von Ingenbohl in der Schweiz, die auch Theodosianerinnen heissen [1]) — verbirgt sich dieser ihr Tertiarier-Charakter jedem Fernerstehenden. Vollends geht bei denjenigen Kongregationen, welche die Augustiner-[Tertiarier-] Regel beobachten [2]), die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Tertiarier- bezw. Tertiarierinnen-Orden und andern Kongregationen verloren. Es ist deshalb zweckmässiger, hier eine solche Unterscheidung nicht zu versuchen (vgl. also No. 9). Nur das sei betont, dass das Institut der loseren Orden [Kongregationen], obgleich nur wenige der heute noch bestehenden Bildungen derart mehr als 300 Jahre alt sind, in den Tertiarier- und Tertiarierinnen-Orden bis ins Mittelalter zurückverfolgt werden kann. Von denjenigen, bei denen solche Rückverfolgung bis ins Mittelalter möglich ist, seien die vornehmlich in Oesterreich und Deutschland vertretenen Elisabethinerinnen [vom dritten Orden des hl. Franz] genannt [3]). Sie stammen zwar nicht von der hl. Elisabeth von Thüringen († 1231), aber doch aus dem endenden 14. Jahrh. her und widmen sich seit der Zeit der Krankenpflege.

8a. Die jüngste, auch ihrer Art nach modernste Form des eigentlichen Ordenslebens (mit feierlichen Gelübden) stellen die seit dem 16. Jahrh. entstandenen Orden der Regularkleriker dar. Von den noch vorhandenen, sämtlich der Seelsorge und z. T. auch dem Unterricht sich widmenden 8 Klerikerorden [4]) sind freilich 6 nur noch von geringer Bedeutung: die Theatiner [5]), die Barnabiten oder Kleriker des hl. Paulus [6]), die Somasker oder *clerici regulares S. Majoli* [7]), die *clerici regulares matris dei* [8]) die *clerici regulares ministrantes infirmis* oder Väter des guten Todes [9]), endlich die *clerici regulares minores*, auch Marianer genannt [10]).

1) Heimbucher I, 376. 2) Heimbucher I, 504 u. 528—539. 3) KL² IV, 399. In Oesterreich 350 Schwestern; in Deutschland, wo Mutterhäuser in Aachen und Breslau sind, etwa 70. 4) Vgl. Heimbucher II, 247 ff.; ein neunter, der Orden der *clerici regulares boni Jesu*, ist 1651 eingegangen. 5) 10 Häuser in Italien mit ca. 100 Mitgliedern. 6) ca. 26 schwach besetzte Häuser in Italien und Oesterreich. 7) 20 Häuser in Italien, 1 in Lugano. 8) 1 Haus von der italienischen Kongregation in Rom, 3 von der belgischen in Belgien. 9) 4 französische, 1 holländisches Haus und die Reste von 34 gefährdeten italienischen. 10) höchstens noch 9 Häuser in Italien.

Bedeutender sind noch gegenwärtig die den Jesuiten auch in der Tracht sehr ähnlichen Piaristen, die *patres scholarum piarum*, die bis 1869 das österreichische Schulwesen beherrschten; doch sind auch sie neuerdings in Oesterreich und Italien sehr zurückgegangen[1]) und sonst nur in Spanien und Amerika vertreten[2]). Der zahlreichste dieser Klerikerorden ist der einflussreichste der römisch-katholischen Orden überhaupt: der Jesuitenorden. Freilich haben manche moderne Staaten die Jesuiten ausgewiesen — Portugal 1834, die Schweiz 1847, Deutschland 1872, Frankreich 1880, auch in Italien sind sie gehemmt —; allein diese Massregeln haben die rapide Ausdehnung des Ordens nicht zu hemmen vermocht, weil die ganze Eigenart des modernen Katholizismus sein Wachstum begünstigt[3]). Zwei Jahre nach seiner Wiederherstellung, 1816, zählte der Orden[4]) 674 Mitglieder, 1847: 4752, 1866: 8155, 1880: 10521, 1889: 12548, Ende 1894[5]): 13767 (5882 Priester, 4208 Scholastiker, 3677 Laienbrüder), die amtlichen Verzeichnisse von 1900 geben ungefähr 15160 Mitglieder an[6]). Auch die deutsche Provinz, die grösste der 23[7]), besteht trotz der Zerstreuung ihrer Mitglieder noch heute, ihre Häuser hat sie ausserhalb der Reichsgrenze in Valkenburg bei Maastricht und in Feldkirch in Vorarlberg, und von den von Jesuiten herausgegebenen deutschen Zeitschriften — es sind die „Stimmen aus Maria-Laach", „Die katholischen Missionen", die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" und der Innsbrucker „Sendbote des göttlichen Herzens Jesu"[8]) — erscheinen die zwei erstgenannten in Deutschland[9]). Das berühmte Collegium Romanum ist 1870 aufgehoben, das 1552 als Bildungsanstalt für deutsche Priester in Rom begründete Collegium Germanicum besteht aber noch heute.

8b. Einen weiblichen Zweig haben von diesen Orden nur die Theatiner[10]), die Väter des guten Todes[11]) und die Jesuiten,

1) Oesterreich-Ungarn 1869: 66 Häuser, 1899: 39; Italien 1860: 43, jetzt kaum mehr als 20. 2) In Spanien und Amerika waren 1900 in 64 Kollegien 1336 Piaristen, Braunsberger S. 62. 3) Schon 1853 schrieb Mejer (Propaganda II, S. V): Die Identität von römisch-katholisch und jesuitisch soll man heute keinen Augenblick vergessen. 4) KL[2] VI, 1421. 5) Heimbucher II, 135. 6) Braunsberger S. 59. 7) 1894: 1167 Mitglieder. 8) Das Feldkircher Jesuitenblatt, der Pelikan, hat keinen jesuitischen Redakteur. 9) Freiburg bei Herder. 10) Heimbucher II, 254. 11) ib. II, 268.

und zwar nur kurze Zeit[1]) und in sehr geringer Ausdehnung gehabt. Doch stehen zwei Nonnenorden des 17. Jahrh., die Ursulinerinnen und die Salesianerinnen, „im gleichen Range“[2]) und in Ursprungsverwandtschaft mit den genannten Klerikerorden. Die Ursulinerinnen, die früh dem Unterricht der weiblichen Jugend sich gewidmet haben, sind unter allen eigentlichen Nonnenorden gegenwärtig der einflussreichste[3]); in Oesterreich-Ungarn sind sie der stärkste Frauenorden[4]), in Frankreich allein haben sie über 100 Klöster, auch in Deutschland sind sie mit 36 Klöstern in vielen Diözesen vertreten[5]). Nicht viel weniger bedeutend sind die mehr das beschauliche Leben betonenden, aber auch durch ihre Pensionate einflussreichen Salesianerinnen oder Visitantinnen, der von Franz v. Sales († 1622) gestiftete „Orden von der Heimsuchung Mariae“[6]).

9a. Die eigentlich moderne Form des Ordenslebens — im weitern Sinne — stellen die „Kongregationen“ dar, zumeist nicht nur für das beschauliche Leben, sondern für praktisch-kirchliche Zwecke gegründete Genossenschaften von Männern und Frauen, die nur „einfache“ Gelübde ablegen. Seit dem 17. Jahrh. sind solche Kongregationen in grosser Zahl entstanden; allein zwischen 1800 und 1864 sind 120 vom Papste bestätigt oder belobt worden[7]). Eine Aufzählung aller bestehenden ist daher unmöglich; die 35, welche das päpstliche Staatshandbuch für 1901 nennt[8]), stellen eine Wichtiges und Unwichtiges durcheinander mischende, wie es scheint prinziplose (?), Auswahl, dar. Auch die Unterscheidung, welche in dem Staatshandbuche zwischen *congregazioni ecclesiastiche* und *istituti religiosi*[9]) gemacht wird, indem unter jenen priesterliche Genossenschaften, unter diesen Kongregationen von Laienbrüdern verstanden werden, empfiehlt sich nicht. Nicht nur, weil sie auf die weiblichen Kongregationen nicht übertragbar ist, mehr noch, weil sie gleichgiltig ist gegen wichtigere Unterschiede: Kongregationen mit lebenslänglichen, vor den geistlichen Obern

---

1) 1545—47 und in den Jesuitinnen der Miss Ward 1609—30; HEIMBUCHER II, 317; KL² VI, 1424. 2) BROCKHOFF S. 679. 3) ca. 300 Klöster mit ca. 7000 Nonnen (KL² XII, 504). 4) 28 Häuser mit 1031 Nonnen. 5) z. B. in Berlin, Breslau, Köln, Trier u. s. w.; KEITER II, 23. 6) Im Jahre 1900 hatten sie in 164 Klösten 6560 Ordensfrauen (BRAUNSBERGER S. 72); in Deutschland giebt es einige Klöster in Bayern, aber je eins auch in Moselweiss und in Uedem, Kreis Cleve. 7) KL² III, 928. 8) Die frühern Jahrgänge bieten wenigere Namen, 1895: 31. 9) ihrer sind nur 5 genannt.

abgelegten Gelübden und solche [Priester-] Kongregationen, die gar keine Gelübde ablegen, wie die Eudisten, oder nur heimlich sie auf sich nehmen, wie die *sacerdoti della missione*, d. i. die Lazaristen, endlich solche, die anstatt eines eigentlichen Gelübdes nur eine sog. „Oblation" an die Obern oder den Bischof mit dem Versprechen der Stabilität kennen, wie die *Oblati di S. Francesco di Sales di Troyes* [1]), werden bei dieser Gruppierung nicht auseinander gehalten. Unterscheidbar sind [2]): *congregationes religiosae*, vom Papste bestätigte Kongregationen, in denen die [einfachen] Gelübde auf Lebenszeit und vor den geistlichen Obern abgelegt werden; *congregationes piae*, Gemeinschaften derselben Art, die jedoch die päpstliche Bestätigung noch nicht erfahren haben; endlich *congregationes saeculares*, in denen die Gelübde nicht alle drei, oder nicht auf Lebenszeit oder nicht vor den geistlichen Obern oder — wie dies bei einzelnen Priesterkongregationen, die als solche schon zum Cölibat verpflichtet sind, der Fall ist — gar nicht abgelegt werden. Doch ist auch diese Unterscheidung — ganz abgesehen von der Schwierigkeit ihrer Durchführung — hier unzweckmässig, weil sie dem Zweck nach zusammengehörige Kongregationen trennen würde. Ueberdies ist der Unterschied zwischen den *congregationes religiosae* und den *congregationes piae* [3]) unbedeutend; denn neuerdings lässt man alle neu entstehenden Kongregationen erst eine Probezeit unbestätigter Existenz durchmachen. Die päpstliche Belobung [4]) ist dann eine Vorstufe der Anerkennung. Mit der Zeit werden daher die *congregationes piae* zu *congregationes religiosae*. Auch die Auseinanderhaltung der *congregationes saeculares* und der *congregationes religiosae* und *piae* wäre ziemlich zwecklos, weil infolge der Mannigfaltigkeit der Stellung zu den Gelübden, die bei den *congregationes saeculares* zu beobachten ist, die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe die einzelne Kongregation nur sehr unvollkommen charakterisiert. Bei den im folgenden beispielsweise aufgezählten Kongregationen ist daher von den erwähnten Gruppierungsprinzipien abgesehen. Doch ist versucht, die Kongregationen nach ihrem Kongregationszweck zu ordnen.

---

1) KL² IX, 616 f.; Heimbucher II, 414. 2) Vgl. KL² III, 922 ff.; Heimbucher II, 278 f. 3) Zu ihnen gehört z. B. die 1845 begründete „Genossenschaft der armen Schwestern vom hl. Franziskus" in Aachen; Keiter II, 33; Heimbucher I, 376 f. 4) Die Formel ist: *laudat atque commendat*.

9b. Bleiben wir zunächst bei den Männerkongregationen. Lediglich dem beschaulichen Leben, der Selbsterbauung, sich widmende Kongregationen giebt es m. W. nicht. Auch da, wo die Pflege einer besondern Devotionsform der Zweck der Kongregation ist — wie bei der unbedeutenden Weltpriesterkongregation „vom kostbarsten Blute“ [1]) und den Priestern des allerheiligsten Sakraments [2]), sowie bei den für die Mission bedeutsamen „Vätern des heiligsten Herzens Jesu“ [3]) —, haben die betr. Kongregationen eben mit Hülfe jener Devotionsform praktischer Aufgaben der innern [und äussern] Mission, namentlich der Erweckungs-Seelsorge sich angenommen. — Sehr zahlreich sind die ausdrücklich dem letztern Zwecke dienenden Kongregationen. Hierher gehören die Passionisten oder „unbeschuhten Kleriker vom hl. Kreuz und Leiden unsers Herrn“ [4]) und die ihrer Arbeit und Eigenart nach den Jesuiten verwandten, höchst einflussreichen Redemptoristen oder Liguorianer [5]), die seit 1894 auch in Deutschland wieder zugelassen sind [6]); ausserdem eine grosse Menge alter und neuer, bedeutender und unbedeutender Weltpriesterkongregationen, so die seit 1848 wieder erneuerte Kongregation der „Oblaten des hl. Ambrosius [und des hl. Karl Borromäus]“ [7]), die auf geringe Zahlen reduzierten Oratorianer, die alten und neuen „frommen Arbeiter“ [8]), die noch heute zahlreichen Lazaristen oder Missionspriester [vom hl. Vincenz von Paul] [9]) und die 1805 begründete, aus „Vätern“ und „Schwestern“ bestehende Picpus-Kongregation oder „Gesellschaft der heiligen Herzen Jesu und Mariä und der steten Anbetung des heiligen Altarsakraments“. — Indirekt arbeiten für den gleichen Zweck die der Förderung der Klerikerbildung [in Klerikalseminarien] sich widmenden Kongregationen: die

1) 1823 gegründet; Heimbucher II, 388. 2) Seit 1856; Heimbucher II, 416. 3) Seit 1854; Heimbucher II, 389 ff. Das Haupthaus dieser Weltpriester-Kongregation war früher in Issoudun (Diözese Bourges) — „Väter von Issoudun“ heissen sie deshalb auch —; jetzt ist's in Antwerpen. 4) Seit 1725; jetzt 70 Niederlassungen (Braunsberger S. 67); die Kongregation ist eine *congregatio religiosa.* 5) Nach Braunsberger S. 67 im Sept. 1898 in 156 Klöstern 2987 Mitglieder, etwa zur Hälfte Priester, zur Hälfte Laienbrüder (Heimbucher II, 293). Auch die *congregatio ss. redemptoris* ist eine *congregatio religiosa.* 6) Vgl. Heimbucher II, 296. 7) 1578 gegründet. 8) *Pii operarii*; Heimbucher II, 352 ff. (§ 127, 1, 3, 4). 9) 1880 waren es 1195, 1899 schon 3270 Mitglieder (Braunsberger S. 63).

Eudisten[1]) und die aus der gleichen Zeit stammenden, zahlreicheren Sulpicianer[2]). — Dem Jugendunterricht dient die von Joh. Bapt. de la Salle 1679 gegründete Laienkongregation der Schulbrüder, die an Zahl und Bedeutung hervorragendste aller Männerkongregationen; neben ihr die arg reduzierte Weltpriesterkongregation der Doctrinarier[3]) und mehrere neuere Brüderkongregationen, wie die Marienbrüder, die Josephiten, die „Brüder der christlichen Unterweisung" u. a.[4]). — Eine Kombination der bis jetzt genannten Zwecke stellt das Arbeitsziel der Weltpriesterkongregation der „Salesianer" Don Bosco's († 1888) dar, die eine der zahlreichsten ihrer Art ist[5]). In andern Kongregationen ist die Aufgabe der innern Mission und des Unterrichts auf besondere Klassen der Bevölkerung zugespitzt: der Waisenpflege dient z. B. die Säcularkongregation der „Brüder vom Kreuze Jesu" in Frankreich[6]), den Taubstummen und Blinden [neben gewöhnlichem Schulunterricht] die der Brüder der christlichen Lehre[7]). — Eine sehr grosse Klasse bilden die Kongregationen für die äussere Mission, Weltpriesterkongregationen, z. T. mit Laienbrüdern. Genannt seien: die Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria[8]); die Maristen[9]); die Pallotiner, die im Bunde mit den Schwestern der Kongregation, den Schwestern des katholischen Apostolats, auch in Kamerun wirken[10]); die Väter vom hl. Geiste, auch „schwarze Väter" genannt, die auch in Deutsch-Ostafrika Stationen haben[11]); die Kongregation des unbefleckten Herzens Mariä, die in der Mongolei missioniert[12]); die Söhne des hl. Herzens Jesu[13]); die Missionäre U. L. F. von Afrika oder die „weissen Väter" des Kardinals Lavigerie, denen die Schwestern U. L. F. von Afrika zur Seite stehen;[14]) und die u. a. auf westafrikanischem

1) 1657 begründet, 1826 erneuert. 2) ca. 200 Mitglieder; KL² XI, 987. 3) 1592 begründet. 4) Heimbucher II, 418 ff. 5) ca. 2000 Mitglieder, 300 (?) Häuser nach Heimbucher II, 405 ff.; am 1. Jan. 1900 in 243 Häusern 3655 nach Braunsberger S. 80. 6) Seit 1832. 7) 1843 begründet; Mutterhaus Matzenheim, Diözese Strassburg; Heimbucher II, 421. 8) O[blati] M[ariae] I[mmaculatae]; 1816 gegründet, 1899 in 242 Niederlassungen 1680 Mitglieder, Braunsberger S. 79; vgl. auch Keiter I, Anhang S. 57. 9) *Societas Mariae,* auch 1816 begründet; weniger zahlreich, aber auch nicht ohne Beziehungen zu Deutschland; vgl. Heimbucher II, 387 f. und Keiter I, 55. 10) 1835 in Rom von Vincenz Palloti begründet; Häuser auch in Limburg und Ehrenbreitstein. 11) 1848 entstanden; Heimbucher II, 400 ff. 12) 1863 begründet. 13) 1867 zur Bekehrung der Neger des Sudan gegründet. 14) 1868 entstanden; in Deutschland haben sie eine Missionsschule in Trier.

deutschem Schutzgebiete arbeitende Missionsgesellschaft des göttlichen Wortes in Steyl in Holland[1]). — So rapid die Missionskongregationen sich gemehrt haben, so entschieden sind die Männerkongregationen für Krankenpflege zurückgegangen; viele von ihnen — Tertiarier-Kongregationen mit Franziskaner- und Augustinerregel — sind ausgestorben. In Deutschland sind nur die „Armen Brüder nach der dritten Regel des hl. Franz“[2]), die Franziskanerbrüder vom Josephshaus im Kreise Neuwied und die durch die Art ihrer Irrenpflege[3]) bekannt gewordene Säkularkongregation der Alexianerbrüder[4]) vertreten; und nur wenige andere, z. B. die Hospitaliter vom dritten Orden des hl. Franz und die Brüder von der Himmelfahrt Mariae, die in Frankreich mehrere Irrenanstalten haben, wären sonst zu nennen.

9c. Der Frauenkongregationen giebt es noch viel mehr, als der Männerkongregationen. HEIMBUCHER bespricht, ohne vollständig sein zu wollen, ausser den zumeist dem Unterricht, z. T. aber auch der Krankenpflege sich widmenden Tertiarerinnen 19 *congregationes religiosae* oder *piae* und 147 (!) *congregationes saeculares*. Hier muss eine viel engere Auswahl getroffen werden. Rein beschauliche Frauenkongregationen kommen zwar vor: Reste der congregatio religiosa der Baptistinnen von 1730, und aus neuester Zeit z. B. die „Dienerinnen des hl. Herzens Jesu“ zu Avenières[5]); doch sind sie sehr selten. Am zahlreichsten sind die Kongregationen, die dem Unterricht und der Armen- und Krankenpflege sich widmen. — Einzelne derselben, so die „Missionsschwestern“[6]) und die „Assumptionistinnen“[7]) haben Arbeit derart namentlich auf die Hülfe in der äussern Mission abgezweckt. Wieder andre wollen im Interesse der innern Mission besondern Nöten abhelfen, die teils aus den sozialen Missständen der Gegenwart, teils aus besondern körperlichen Defekten und Schwächezuständen sich ergeben, so z. B.: die zahlreichen Kongregationen der Frauen vom guten Hirten[8]), deren besondrer Zweck es ist, der Magda-

1) 1875 gegründet. 2) HEIMBUCHER I, 372; vgl. FROMMES Kalender für den katholischen Klerus Oesterreich-Ungarns, Wien 1897, S. 126. 3) Vgl. ChW IX, 610 ff., 635 ff. 4) Sie sind im 14. Jahrh. entstanden und seit 1854 bezw. 1870 vom Kloster Mariaberg in Aachen aus neubegründet; vgl. HEIMBUCHER I, 479 f. 5) HEIMBUCHER II, 307 und I, 539. 6) Offiziell: „Schwestern U. L. F. von den Missionen“, 1861 in Lyon begründet; HEIMBUCHER I, 539. 7) Offiziell: „Schwestern Oblaten von der Himmelfahrt Mariae“; HEIMBUCHER II, 463. 8) 1896: 208 Häuser, BRAUNSBERGER S. 88; auch in Deutschland, vgl. KEITER II, 24.

lenen und gefährdeten Mädchen sich anzunehmen; die kleinen Schwestern der Armen[1]), die in ca. 300 Asylen arme Greise pflegen; die Schwestern vom armen Kinde Jesu[2]), die für arme Kinder sorgen; die Töchter des guten Heilandes, die in ihren nicht zahlreichen Anstalten vornehmlich Waisenkinder, Taubstumme und Irrsinnige pflegen; die Schwestern von der heiligen Hedwig in der Diözese Breslau und die Schwestern von Maria und Joseph in Frankreich, die um gefährdete Mädchen sich bemühen; endlich die Genossenschaft der armen Schwestern der allerseligsten, allzeit unbefleckten Jungfrau Maria (wie viele andre, kurz: Marienschwestern)[3]), die Dienstmädchen bilden, stellenlose Dienstmädchen aufnehmen, altersschwache pflegen u. s. w. — Von den Frauenkongregationen, die dem Unterricht und der Erziehung im allgemeinen sich widmen, seien hier ausser den besonders starken, aber in Deutschland nicht vertretenen Dames du sacré coeur („Frauen vom heiligen Herzen Jesu")[4]), den Josephsschwestern v. Cluny[5]), den Schwestern U. L. F. zu Namur[6]), den Schwestern vom Jesuskinde, die in Frankreich in mehreren zahlreichen Genossenschaften existieren, folgende auch in Deutschland vorhandnen Kongregationen angeführt: die englischen Fräulein, ein seit der Mitte des 17. Jahrh. aus dem durch Bulle Urbans VIII. abgehauenen Stamme der Jesuitinnen der Miss Ward[7]) hervorgewachsener und 1877 approbierter Trieb, der zu einem besonders in Bayern starken[8]) Stamme herangewachsen ist; die Schwestern von der göttlichen Vorsehung, die in vielen Kongregationen auch ausserhalb Deutschlands vertreten sind und allein in Deutsch-

1) 1840 entstanden, 1893: 4500 Schwestern; auch in Deutschland, vgl. KEITER II, 30. 2) 1843 entstanden, ca. 1200 Schwestern. 3) Ihr Mutterhaus hat diese von HEIMBUCHER, soviel ich sehe, nicht genannte Kongregation in Breslau. 4) 1800 gegründet, 1880 schon 105 Klöster, 1900 in 142 Niederlassungen 6756 Mitglieder (BRAUNSBERGER S. 76); vgl. LKGOETZ, Jesuiten und Jesuitinnen, Gotha 1901; HEIMBUCHER II, 313. 5) 1819 entstanden, 1879 schon 2067 Ordensfrauen, 1899 über 4000 (BRAUNSBERGER S. 88); die Josephsschwestern im Elsass bei KEITER II, 40 sind eine andre Gruppe dieses häufigen Namens. 6) Seit 1803; 1886 schon 2447 Schwestern (HEIMBUCHER II, 325); der von dieser Kongregation abgezweigten Kongregation der „Schwestern U. L. F. aus dem Mutterhause zu Coesfeld" gehören die deutschen Schwestern dieses Namens bei KEITER II, 21 an (vgl. BRAUNSBERGER S. 102). 7) Vgl. oben S. 246 Anm. 1. 8) Allein in Bayern 13 Mutterhäuser mit 61 Filialen und 1530 Schwestern; KL² IV, 572 ff.

land 50 Niederlassungen haben[1]); die Töchter vom hl. Kreuz, die in mehreren von einander unabhängigen Kongregationen in Frankreich bestehen und in Deutschland ein Mutterhaus (mit 15 Filialen) in Strassburg haben[2]); die Schwestern der christlichen Liebe aus Paderborn, die in Deutschland mehrere Stationen haben, vornehmlich aber in Amerika stark sind[3]); endlich Franziskaner-Tertiarerinnen[4]) und Dominikanerinnen vom dritten Orden (auch: *Mantellatae* oder „arme Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Dominikus") mit und ohne Klausur[5]).— Am zahlreichsten sind die Frauenkongregationen, die sich der Krankenpflege, bezw. der Krankenpflege und dem Unterricht[6]) widmen. Die stärksten und auch gruppenreichsten unter ihnen sind die Familien der Tertiarerinnen und der barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz. Zu ersteren gehören ausser den schon oben genannten[7]), ins Mittelalter zurückgehenden Elisabethinerinnen, die gelegentlich auch „graue Schwestern" genannt worden sind[8]), folgende in Deutschland vertretene Gruppen: die Schwestern von der Busse und der christlichen Liebe aus dem dritten Orden des hl. Franziskus[9]), die armen Franziskanerinnen („Pirmasenserinnen" oder „Mallersdorfer Schwestern")[10]), die Aachener Genossenschaft der armen Schwestern vom hl. Franziskus[11]), die Schwestern vom hl. Kreuz aus dem dritten Orden des hl. Franziskus[12]), die armen Franziskanerinnen vom hl. Herzen Jesu und Mariä[13]), die barmherzigen Schwestern vom hl. Franziskus[14]), die grauen Schwestern von der hl. Elisabeth[15]), 2 Kongregationen

1) Heimbucher II, 440f.; Mutterhaus Mainz. 2) Heimbucher II, 428, 458. 3) 1849 von Pauline v. Mallinckrodt begründet, 1888 bestätigt, 1901 schon 1424 Schwestern in 105 Häusern; vgl. Braunsberger S. 99, Heimbucher II, 324f. 4) Vgl. Keiter II, 12. 5) Heimbucher I, 582; Keiter II, 19 u. S. 9. 6) Vgl. Keiter II, 31ff. 7) Vgl. No. 7b. 8) Heimbucher I, 373. 9) Franziskanerinnen von Heidhuyzen; Heimbucher I, 375 13; Keiter II, 41. 10) Heimbucher I, 375 14; Keiter II, 34f. 11) Heimbucher I, 376 18; Keiter II, 33. 12) Auch „Kreuzschwestern von Ingenbohl" genannt; Heimbucher I, 377 20, Keiter II, 36. 13) Heimbucher I, 378 24; Keiter II, 33. 14) Franziskaner-Tertiarier-Schwestern; Heimbucher I, 378 25, Keiter II, 34. 15) 1842 entstanden, 1892: mehr als 800, 1899 allein in Deutschland 1263 Schwestern, Mutterhaus Breslau; von den 140 Häusern, die sie 1892 hatten, lagen nur 10 ausserhalb Deutschlands (vgl. Heimbucher I, 376 15; Keiter II, 28; Braunsberger S. 98). Sie legen die einfachen Gelübde auf 3 Jahre ab.

von Dominikanerinnen des dritten Ordens[1]), endlich die Cellitinnen (oder „Alexianerinnen")[2]) und die Aachener Christenserinnen[3]) mit Augustinerregel. Die barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul („Vincentinerinnen")[4]), eine Säkularkongregation, sind die zahlreichste aller katholischen Ordens- bezw. Kongregations-Genossenschaften: sie sind über die ganze Erde verbreitet und haben allein in Europa ca. 2500 Häuser mit 30000 Schwestern[5]). Sie zerfallen in eine grosse Menge verschiedener, z. T. nach den Mutterhäusern[6]) benannter Gruppen. Eine dieser selbständigen Gruppen ist die in Norddeutschland durch den spätern Kölner Erzbischof Clemens August v. Droste († 1845) begründete, deren Schwestern nach ihm auch Clemensschwestern genannt werden. Ausser diesen beiden grossen Familien seien genannt die congregatio regularis der barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus (Borromäerinnen[7]), die in Deutschland eine selbständige Kongregation haben[8]), weiter die Töchter vom hl. Erlöser („Niederbronner Schwestern")[9]), endlich die ausser in Deutschland nur in Amerika verbreiteten armen Dienstmägde Jesu Christi[10]).

§ 46. Die Stellung der Kirche in der Völkerwelt.

CvHase, Polemik, 6. Aufl. S. 244—304. — HGeffken, Die völkerrechtliche Stellung des Papstes, Separatabdruck aus dem Handbuch des Völkerrechts, herausgeg. von FvHoltzendorff. Berlin 1885. — Spectator, Kirchenpolitische Briefe X—XIV, Beilage der Münchener Allg. Zeitung 1896 No. 77, 101, 125, 150 u. 177.

1. Neben der *admirabilis propagatio* und der *eximia sanctitas* (vgl. § 44, 1 und § 45, 1) nennt das Vaticanum unter dem, was die Kirche zu einem *motivum credibilitatis* macht, die *catholica unitas invictaque stabilitas*. Das bezieht sich zunächst auf die machtvolle Geschlossenheit der Kirche, ihre innere und äussere Einheit (§ 43, 5). Die *catholica unitas* in diesem Sinne empfindet der römische Christ als ein besonders wertvolles Gut; nach dem Vaticanum sind ihm in Deutschland Hekatomben von *sacrificia intellectus* dargebracht worden. Doch erinnert die Erwähnung der

1) Keiter II, 40 f. 2) Heimbucher I, 480 f.; Keiter II, 26. 3) Keiter II, 27. 4) 1634 begründet; Heimbucher II, 430 ff. 5) Totalsumme 1899 nach Braunsberger S. 72 ca. 33000. 6) Vgl. für Deutschland Keiter II, 31. 7) 1626 in Nancy entstanden; Heimbucher II, 311 f. 8) Vgl. Keiter II, 31 f. 9) Heimbucher II, 429; Keiter II, 29 u. 37. 10) 1848 entstanden; Heimbucher II, 324; Keiter II, 32.

invicta stabilitas durch das Vaticanum auch an die Machtstellung, welche die römische Kirche innerhalb der Völkerwelt hatte und noch hat. Im 13. Jahrh. (vgl. § 38, 4) hatte das Papsttum die Weltherrschaft. Nicht sowohl durch seinen weltlichen Besitz und die beanspruchten politischen Lehnsherrlichkeiten, vielmehr infolge der anerkannten Superiorität des *sacerdotium* über das *imperium*. Und bis ans Ende des Mittelalters ist dieser stolze Bau kirchlicher Weltherrschaft dem völligen Zusammenbruch entgangen. Die Reformation, d. h. in diesem Falle die politische Macht des Protestantismus und die Entstehung der protestantischen Grossmächte England, Holland und Preussen, hat diese Zustände faktisch antiquiert. Doch hörte das Papsttum nicht auf, ein gewichtiger Faktor in der europäischen Diplomatie zu sein, ja der Papst blieb weltlicher Herrscher, ein Souverän neben andern; und in Deutschland überdauerte das geistliche Fürstentum die Stürme des 16. Jahrh.; kaiserliche Prinzen und sonstige hohe Standesherren waren der Regel nach die Inhaber der reichsunmittelbaren Erzbistümer, Bistümer und Abteien.

2. Dieser Rest direkter weltlicher Herrschaft, welcher der Kirche geblieben war, ist im 19. Jahrh. weggefegt. Durch den Frieden von Lunéville (1801), durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und durch den Wiener Kongress (1814—15) wurden die geistlichen Territorien Deutschlands säkularisiert. Der Kirchenstaat aber ward in Wien wieder restituiert. In drei Absätzen ist er erst in der Zeit zwischen 1859 und 1870 verschwunden. Infolge des französisch-italienisch-österreichischen Krieges von 1859 ging ein Drittel des Kirchenstaates (die Romagna) sogleich, ein zweites Drittel, nämlich Umbrien und die Marken, im Dezember 1860 dem Papsttum verloren; das letzte Drittel war ihm durch die französische Besatzung gesichert. Als diese infolge des deutsch-französischen Krieges am 10. Aug. 1870 zurückgezogen wurde, gaben die deutschen Siege den Italienern das Signal zur Besetzung Roms am 20. September 1870; ein Plebiszit, bei dem 133 681 Stimmen für die Annexion, 1507 gegen sie abgegeben wurden, legalisierte die Annexion des Kirchenstaates durch das nationale Königreich. Durch das „Garantiegesetz“ vom 13. Mai 1871 versuchte dann Italien, des Papstes Stellung unter den neuen Verhältnissen zu sichern: der Papst geniesst nach diesem Gesetze denselben Rechtsschutz wie der König und überhaupt die Ehren eines Souveräns, er darf eine

Leibwache halten, seine Gesandten und die bei der Kurie accreditierten haben die Vorrechte aller Gesandten; eine jährliche, steuerfreie Rente von 3¼ Millionen Frcs. wird dem Papste gewährleistet; er behält den steuerfreien „Niessbrauch“ der für exterritorial erklärten Paläste des Vatikan und Lateran mit ihren Museen und der Villa Castel-Gandolfo; in der Ausübung seines geistlichen Amtes ist der Papst vollkommen frei, er verkehrt frei mit dem gesamten Episkopat der ganzen Welt, seine Telegramme sind taxfrei und werden behandelt wie die des Staates; die im Erzbistum Rom vorhandenen klerikalen Institute hängen ausschliesslich vom hl. Stuhle ab; den ökumenischen Konzilen und jedem Konklave wird die Freiheit garantiert. — Pius IX. hat gegen dies Garantiegesetz der „subalpinen Regierung“ in einer Enzyklika vom 15. Mai 1871 protestiert, er hat die Vorrechte benützt, die das Gesetz ihm liess, die Rente aber nicht angenommen und sich als „Gefangenen“ des Vatikans geriert. Sein Nachfolger, Leo XIII., hat im grossen und ganzen dieselbe Stellung innegehalten. Noch ist ein modus vivendi zwischen der Kurie und der italienischen Regierung nicht gefunden, und die Chancen, ihn auf günstigere Bedingungen hin zu vereinbaren, als die des Garantiegesetzes sind, werden immer geringer.

3. Die so geschaffene „römische Frage“ wird von den Jesuiten so diskutiert, als sei die Erlaubtheit weltlicher Herrschaft des Papstes ein Dogma, ihre Nützlichkeit und Notwendigkeit wenigstens ein Annex desselben[1]). Schon der Syllabus[2]) hatte wenigstens die Behauptung der Nützlichkeit der Beseitigung des temporale [regnum] als häretisch erklärt, und patriotische kirchliche Friedensapostel sind noch unter Leo XIII. mindestens mit päpstlicher Ungnade gestraft worden. Dennoch kann man bezweifeln, dass diese jesuitische Politik ernstlich ein andres Ziel verfolgt, als durch solchen geistlichen Chauvinismus die Gläubigen allerorts auf Kosten ihres nationalen Empfindens an den Papst zu fesseln. Oder sollte es jesuitischer Klugheit und päpstlicher Eitelkeit verborgen bleiben, dass, gleichwie die Säkularisierung der reichsunmittelbaren geistlichen Fürstentümer Deutschlands die Machtstellung der Kirche gefördert hat — reichsunmittelbare Bischöfe hätten 1870 anders opponiert! —, so auch die Säkularisierung des Kirchenstaates die Kirche „freier“ ge-

1) SPECTATOR 1. Juni 1896 S. 3f. 2) 75f., D. 1624f.

macht hat, als sie vordem war? — In der That ist es so. Die römische Kirche hat noch heute eine Machtstellung innerhalb der Völkerwelt, ja heute eine grössere, als vor 100 Jahren. Aber sie hat sie, nicht weil noch einzelne Dekorationsstücke von der alten Herrlichkeit erhalten sind — man denke an die Hof-Rangstellung der Bischöfe u. dgl. —, sondern weil sie eine internationale geistige Macht repräsentiert, mit der die Staaten rechnen müssten, auch wenn jene Dekorationsstücke ganz fehlten. Einst bethätigte Rom seine Machtstellung dadurch, dass es Fürsten beeinflusste und selbst im Rahmen autokratischen Fürstenregiments weltliche Herrschaft übte; in der modernen, konstitutionellen Welt wirkt es durch die Massen. Direkter Besitz weltlicher Macht würde gegenwärtig der im modernen Leben viel wirksameren indirekten Geltendmachung des römischen Einflusses nur hinderlich sein. Denn bei dem Gegensatze römischer und modern-staatlicher Traditionen würde eine praktisch-positive Geltendmachung römischer Regierungsideale ebenso unmöglich und vor allem ebenso undankbar sein, als die negativ-oppositionelle Verwendung derselben bequem und dankbar ist.

4. In diesem Zusammenhange wird die Bedeutung des Umstandes klar, dass Rom keinen seiner mittelalterlichen Ansprüche gegenüber den Staaten aufgegeben hat. Wenn Pius IX. im Syllabus folgende Sätze als häretisch bezeichnet hat: *Romani pontifices et concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, jura principum usurparunt*[1]*; ecclesia vis inferendae potestatem non habet*[2]*; in conflictu legum utriusque potestatis [civilis et ecclesiasticae] jus civile praevalet*[3]*; civilis auctoritas potest se immiscere rebus, quae ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent*[4]; wenn noch heute jesuitischerseits die absolute Hegemonie der Kirche über den Staat in jeder Beziehung gefordert wird[5]: so darf dergleichen nicht als unwirksame Velleität beurteilt werden, die höchstens das Interesse habe, zu zeigen, dass Rom in gewisser Weise — nicht unbedingt, denn die Kunst des *dissimulare* ist in Rom alt, — an sein Mittelalter gebunden bleibt (vgl. § 38, 5 a. E.). Das Wichtige ist vielmehr dies, dass der faktische, von den eigentlichen Faiseurs vielleicht auch bewusst, vielleicht nur instinktiv beabsichtigte Erfolg des Kultus dieser

1) 23, D. 1571. 2) 24, D. 1572. 3) 42, D. 1590. 4) 44, D. 1592. 5) Vgl. PvHoensbroech, Moderner Jesuitismus, Preussische Jahrbücher 1893 S. 300—325.

Reminiscenzen der ist, dass die Spannung zwischen den römisch-kirchlichen und den modern-staatlichen Idealen ihre Kraft behält. — Die Machtstellung der römischen Kirche in der modernen Völkerwelt beruht auf der starren, allem Nationalen gegenüber spröden Internationalität ihres seit 1870 nirgends mehr national gebundenen Organismus.

Kapitel III.

Die Lehre der römischen Kirche.

§ 47. Einleitendes. Das göttliche Gesetz und seine Lohnordnung. Natur und Gnade. Gotteslehre und Vorsehung.

1. Da die Kirche nach römischer Lehre (vgl. § 43, 3a) die dreifache Aufgabe des Lehramts, des Priesteramts und des Hirtenamts zu versehen hat, so ist von ihrer Lehre, ihrer priesterlichen und ihrer leitenden Thätigkeit zu sprechen. Zu beginnen ist mit dem Ersteren. Denn der Glaube, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was die Kirche als göttliche Offenbarung lehrt (§ 41, 2 a. E.), ist *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis*[1]). Ein näheres Eingehen auf die Lehrthätigkeit der Kirche als solche — man unterscheidet die ordentliche Lehrthätigkeit, die sich im Unterricht, in der Predigt und in der Ueberlieferung der Glaubensbekenntnisse (§ 41, 1b) vollzieht, und die ausserordentliche, die in feierlichen Lehrentscheidungen (§ 42, 2a) zur Ausübung kommt (vgl. S. 208 Anm. 4), — ist hier unnötig. Aber die Lehre selbst bedarf der Darstellung.

2. Der moderne Katechismusunterricht disponiert die Lehre nach Massgabe des Gedankens, dass wir, um selig zu werden, glauben müssen, was Gott geoffenbart hat, die Gebote halten müssen, die Gott direkt oder durch die Kirche gegeben hat, endlich die Gnadenmittel gebrauchen müssen, die Gott verordnet hat[2]). Dementsprechend handeln die Katechismen gemäss der über den Catechismus Romanus und seine Teilung (vgl. § 40, 3c) zurückgehenden Katechismustradition[3]) sämtlich vom Glauben

1) Trid. sess. 6, 8, D. 683; Vat. de fide 3, D. 1638 u. 1642; vgl. § 27, 2 a. E. 2) z. B. Deharbe, Grosser Katechismus S. 246. 3) Vgl. PBahlmann, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrh., Münster 1894; z. B. S. 31 über den Katechismus des Johannes Dietenberger von 1537.

(a), von den Geboten Gottes und der Kirche (b), vom Gebet (c) und den Sakramenten (d), bald in 4 Teilen[1]), zumeist — indem das Gebet und die Sakramente unter dem Titel der „Gnadenmittel“ zusammengefasst werden — in dreien. Dieser Katechismustradition hier zu folgen, empfiehlt sich nicht: die Stellung der Lehre von der Gnade im Abschnitt über die Gnadenmittel ist charakteristisch, aber unzweckmässig, und erweckt den Schein, als gehöre diese Materie nicht zum Glauben, d. h. zu dem, was für wahr gehalten werden muss. Noch weniger darf irgend ein fremdes, etwa den Zwecken „komparativer Symbolik“ dienendes Schema der Anordnung zu grunde gelegt werden. Dadurch werden zumeist nur schiefe Urteile verursacht, weil in der katholischen Lehre viele Begriffe — z. B. derjenige der fundamentalen Bedeutung des Glaubens (vgl. No. 1) — eine ganz andre Bedeutung haben, als z. B. im genuinen Protestantismus. Ein der „innern Logik“ katholischen Glaubens sich anpassendes Schema suchen, hiesse einem Phantom nachjagen. Denn die katholischen Glaubenssätze sind nicht Ueberzeugungen, die aus einem centralen Glaubensgedanken im Glaubenden konsequent sich entwickeln, sondern sie sind Lehrsätze der Kirche, die durch Fürwahrhalten angenommen werden und dem Subjekt gegenüber als etwas durchaus „Objektives“ sich darstellen. Es muss sich daher hier empfehlen, unter Voranstellung der entscheidenden Grundgedanken oder Voraussetzungen die „Lehre der Kirche“ so zur Darstellung zu bringen, dass das Einzelne je an seinem Platze durch das Vorangehende genügend erklärt, d. h. nicht sachlich begründet, wohl aber seinem Sinne nach verdeutlicht wird.

3. Seit Augustin ist der Begriff der Gnade konstitutiv für den abendländischen Katholizismus. Noch älter aber, und entscheidend auch für die Auffassung der Gnade, ist die allgemein katholische[2]) Voraussetzung, dass Gott das ewige Leben als Lohn für entsprechende menschliche Leistungen gebe, dass er, ewig verdammend, wie seligmachend, in gleicher Weise als *remunerator*[3]) seine Gerechtigkeit bethätige, deren ewige Normen sein Gesetz erkennen lässt. Im römischen Katholizismus ist diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als eines Lohnverhältnisses besonders scharf, präziser als im orientalischen Ka-

1) Turin: abcd, Rottenburg: adbc. 2) Vgl. auch § 29, 4 a. E. 3) Vgl. Innocenz XI., D. 1039.

tholizismus, ausgeprägt. Daher spielt der Begriff des *meritum* im römischen Katholizismus eine so grosse Rolle. Und nur von der Voraussetzung der Lohnordnung aus ist dieser Begriff recht zu verstehen: ein *meritum* ist ein gutes menschliches Thun, eben weil es Gott „belohnt"; und *opera meritoria vitae aeternae* muss der, der selig wird, haben, eben weil das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Lohnordnung gedacht ist[1]). Diese Lohnordnung lehrt nach katholischer Anschauung bereits die *lex naturalis* (oder *insita*)[2]). Und der eine Gott hat nur eine Weltordnung für alle Menschen aufgestellt[3]). Das positive göttliche Gesetz (die *lex Moysis* und die *lex Christi*) hat diese *lex naturalis* nicht aufgehoben, — sie ist ewig. Nur sicherer erkennbar gemacht und vertieft ist das natürliche Gesetz durch das positive. Ja die *lex Moysis* oder *lex vetus* ist viel unwichtiger, als die *lex naturalis;* denn diesem mosaischen Gesetze kommt nur transitorische Bedeutung zu. Seine *praecepta ceremonialia* und *judicialia* sind durch Christus aufgehoben, und seine *praecepta moralia,* deren Mittelpunkt der Dekalog ist, verpflichten eben deshalb noch jetzt, weil sie *omnium animis ingenita et per Christum Dominum explicata sunt et confirmata*[4]). Dagegen hat die *lex Christi* — Christi Bedeutung als *legislator* hat das Tridentinum unter einem Anathem sicher gestellt[5]) — neben und über der *lex naturalis* ihre Bedeutung. Aber diese *lex Christi* ist nichts andres als die Vollendung der *lex naturalis:* die *lex Christi* hat die *lex naturalis,* und mithin auch die *moralia praecepta* des mosaischen Gesetzes, in sich aufgenommen, ohne andre als ewig gültige Interpretationen und Zusätze hinzuzufügen. Diese *lex Christi* oder *lex nova* oder *lex fidei* (Rm 3 27) oder *lex libertatis* (Jak 2 12) oder *lex gratiae* („nach Joh 1 17") oder *lex evangelica* bezeichnet daher die unabänderlichen Normen für die Erlangung des Heils für alle Menschen; — für die Getauften, weil die Taufe zum Halten dieses Gesetzes verpflichtet[6]), für alle, weil die Taufe für alle Bedingung des Heiles ist.

4. Da die *lex Christi* auch *lex gratiae* genannt wird, weil sie „zugleich die Gnade mit sich führt"[7]), und da auch zur Zeit der *lex vetus* und vor derselben unter Herrschaft allein der *lex naturalis*

1) Vgl. über den Begriff des *meritum* z. B. Simar II, 624 ff. 2) Cat. Rom. 3 1, 3; Deharbe S. 118; Rm 2 25. 3) Vgl. KL² V, 543. 4) Cat. Rom. 3 1, 3; Martin II, 239 f.; KL² V, 544 ff. 5) sess. 6 can. 21, D. 713. 6) Trid. sess. 6 can. 21, D. 713 und cap. 11, D. 686. 7) Martin II, 240.

die *gratia* wirkte[1]), so ist offenbar, dass *lex* und *gratia*, Lohnordnung und Gnade, im Katholizismus nicht Gegensätze sind. Nicht am Begriff der *lex* ist der Begriff der *gratia* orientiert; der Begriff der *gratia* erhält im Katholizismus, wie schon bei Tertullian[2]), seinen Inhalt vielmehr durch den Gegensatz zwischen Natur und Gnade: Gnade ist die übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Verstand und auf den Willen des Menschen[3]).

5a. Dieser Gegensatz zwischen Natur und Gnade ist für die katholische Lehre von fundamentaler Bedeutung. Seit dem Vaticanum gehört auch die auf ihm fussende systematische Grundvoraussetzung[4]) zum Dogma declaratum: *deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant*[5]).

5b. Daraus folgt zunächst, dass neben der von Anfang an möglichen natürlichen Gotteserkenntnis[6]) eine *supernaturalis revelatio* nötig war und ist[7]). Daher hat es Gott gefallen, durch die Propheten und durch Christus (Hbr 1 1) *supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare*[8]). Diese in der hl. Schrift und in der Tradition (vgl. § 41, 2) enthaltene Offenbarung hat zwar manches der natürlichen Gotteserkenntnis Zugängliche in sich aufgenommen und damit allgemein, leicht und sicher erkennbar gemacht[9]); ihr eigentlicher Zweck aber ist, übernatürliche Wahrheiten mitzuteilen[10]). Daher sind auch die übernatürlichen Wunder und Weissagungen *divinae revelationis signa certissima*[11]).

5c. Sodann ergiebt sich aus a und b, dass die zum Heile nötige Ueberzeugung von der Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung, der Glaube, nicht auf Erwägungen der natürlichen Vernunft beruhen kann. Dass Menschen die göttliche Offenbarung für wahr halten können, weil sie ihnen *ex testimonio creaturarum similive motivo* glaublich erscheint, wird freilich vorausgesetzt[12]); allein solche *fides late dicta* oder *fides humana* genügt

1) Alex. VIII., D. 1162; Pius VI., D. 1381—83. 2) Vgl. DG § 22, 6 c. 3) Pius VI., D. 1384; vgl. Deharbe S. 176: *„durch übernatürliche Kraft und Hülfe, das heissst durch die Gnade"*. 4) Vgl. über Thomas Aquinas DG § 64, 3. 5) de fide 2, D. 1635. 6) Vat. de fide 2, D. 1634. 7) Vat. ib. 1634f.: vgl. Pius V., D. 889, 903. 8) Vat. de fide 2, D. 1635. 9) Vat. de fide 2, D. 1635. 10) Pius IX., D. 1525. 11) Vat. de fide 3, D. 1639. 12) Innoc. XI, D. 1040; Vat. de fide 3, D. 1640.

nicht zur Erlangung des Heils. Nur die *illuminatio et inspiratio spiritus sancti* giebt die *suavitas in consentiendo veritati*[1]). Der rechte Glaube heisst daher *fides divina*, wird als *donum dei* bezeichnet[2]) und wird definiert als eine *virtus supernaturalis, qua dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*[3]). Worin diese *illuminatio spiritus* besteht, ist freilich um so undeutlicher, je ausdrücklicher im Gegensatz zum Protestantismus die Meinung verworfen wird, dass nur die individuelle Erfahrung von der Wahrheit der Offenbarung überzeugen könne[4]); doch, wenn es evangelischem Denken auch phrasenhaft erscheint, so muss doch anerkannt werden, dass auf diesen übernatürlichen Charakter des Glaubens die zweifelfreie Sicherheit zurückgeführt wird, die der Glaube haben soll[5]).

5d. In analoger Weise wirkt der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, Natürlichem und Uebernatürlichem ein auf die Beurteilung der dem göttlichen Gesetze (No. 3) entsprechenden Sittlichkeit. Dass der natürliche Mensch jetzt, nach dem Falle, nur Sünde thue, ist ausdrücklich als irrig bezeichnet[6]); natürliche Sittlichkeit kann *vera legis obedientia* leisten[7]). Allein des ewigen Lebens wert wird des Menschen Thun erst, wenn es der übernatürlichen *inspiratio gratiae* entstammt. Daher sind im Gegensatz zu Bajus (§ 40, 5) durch Pius V. ausdrücklich folgende Unterscheidungen in Schutz genommen: *distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo deus amatur ut beatificator*[8]); *illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo, quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero, quantum ad certum quendam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum (hoc est ad modum meritorium)*[9]); *illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum*

---

1) Vat. de fide 3, D. 1640. 2) Vat. a. a. O. 3) Vat. de fide 3, D. 1638. 4) Vat. can. de fide 3, D. 1659: *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* 5) Vat. can. de fide 6, D. 1662; vgl. 1638 oben bei Anm. 3 und Innoc. XI, D. 1038. 6) z. B. von Pius V., D. 915. 7) ib. 896. 8) D. 914. 9) ib. 941.

(quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum caritatis [1]).

6. Dass sich infolge dieses zwischen Natur und Gnade, natürlichem Wissen und übernatürlicher Offenbarung statuierten Verhältnisses die Lehre der Kirche zur natürlichen Weltweisheit, zur Philosophie, verhält wie die *perfectio* zum *perfectibile* [2]), tritt am deutlichsten in der Gotteslehre und in der Lehre von den letzten Dingen hervor. Denn mit Thomas sagt jetzt das Dogma declaratum: *deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* [3]); allein ausreichende Kenntnis über Gott und über unser letztes Ziel, die *visio et fruitio dei* [4]), giebt nur die Offenbarung. Wie dieser zufolge nach katholischer Anschauung die Lehre von den letzten Dingen sich gestaltet, wird in anderm Zusammenhange gesagt werden. Die Gotteslehre kann hier kurz erledigt werden. Denn das, was sie mit der theologia naturalis gemeinsam hat, unterscheidet sich — soweit es um Dogmen, nicht um theologische Schulmeinungen sich handelt — von den morgenländisch-orthodoxen Anschauungen gar nicht, die Trinitätslehre nur dadurch, dass das *filioque* (vgl. §§ 23, 2. 30, 1) gelehrt wird, sowie dadurch, dass neben dem *filioque* die bereits durch das Symbolum Athanasianum [5]) in das Dogma eingedrungene und durch manche spätern Lehrentscheidungen [6]) bestätigte augustinische Tradition innerhalb der Theologie tritheistisch-emanatistischen Vorstellungen den Weg noch mehr verbaut hat. Auch die Lehren von der Schöpfung, der göttlichen Vorsehung und Prädestination bedürfen näherer Behandlung nicht. Denn die beiden ersteren bieten der morgenländisch-orthodoxen Lehre gegenüber nichts Specifisches. — Von „zwei Welten", die Gott geschaffen habe (§ 29, 2), redet man im römischen Katholizismus freilich nicht; doch trifft die Unterscheidung der *creatura duplex, spiritualis et corporalis, angelica videlicet et mundana* [7]), im Sinn mit dem griechischen Ausdruck zusammen, und die Beziehungen der Engel zu den

1) z. B. von Pius V., D. 942. 2) Thomas Aquinas, s. DG 64 3; vgl. Pius IX., D. 1533. 3) Vat. de fide 2, D. 1634. 4) Näheres D. 456, Benedict XII. 1336. 5) Vgl. z. B. Athanasianum § 15: *deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus, et tamen non tres dii, sed unus est deus,* D. 136. 6) Z. B. Eugen IV. Bulle „Cantate Domino", D. 598. 7) Vat. de fide 1, D. 1632; vgl. Lateran. IV c. 1, D. 355.

Menschen werden im römischen Katholizismus nicht minder stark betont: dass die Menschen, „wenigstens die Kinder und die frommen Gläubigen“[1]), ihren oder ihre „Schutzengel“ haben, die „eigens den Menschen zum Schutze gegeben sind“, die man andächtig verehren, deren Einsprechungen man folgen muss, wird in jedem Katechismus gelehrt, und das Schutzengelfest ist eines der populärsten Feste der Kirche. — Von der Prädestination zu sprechen, hat man nur deshalb Veranlassung, weil es bemerkt werden muss, dass in der jahrhundertelangen Verarbeitung der augustinischen Tradition schliesslich die specifisch augustinischen Gedanken[2]) so gut wie ganz beiseit geschoben sind. In der Katechismustradition wird von Prädestination überhaupt nicht geredet. Die Dogmatik hat allgemein einige Formeln, die der Prädestinationslehre entstammen, konserviert und bemüht sich, ebenso allgemein das *praevenire* der Gnade, das im Dogma declaratum festgehalten ist[3]), in einer Weise geltend zu machen, die möglichst an die augustinische Terminologie erinnert; und dem einzelnen Dogmatiker würde man, da die thomistisch-molinistische Kontroverse (§ 40, 5) als unentschieden gilt, ein ernsteres Vertreten prädestinatianischer Gedanken gestatten[4]). Allein, da die Irresistibilität der *gratia* von der römischen Kirche nie angenommen ist — noch das Vaticanum spricht von einem *consentire gratiae, cui [homo] resistere potest*[5]) —, da die Annahme einer Partikularität der Gnade und des Werkes Christi ausdrücklich verworfen ist[6]), und eine schon der Glaubenswirkung vorangehende allgemeine Gnade behauptet wird[7]), so ist m. E. im gegenwärtigen Katholizismus die Annahme einer unbedingten Prädestination, einer *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita*, schwer durchzuführen. Und jedenfalls steht die Mehrzahl aller Theologen jetzt auf molinistischer Seite, d. h. auf Seiten der *praedestinatio ad gloriam post praevisa merita*. Der Begriff

1) Martin II, 52. 2) Vgl. DG § 54, 2. 3) Trid. sess. 6 can. 3, D. 695; vgl. Vat. de fide 3, D. 1638 u. 1640. 4) Simar II, 656 ff. entscheidet sich zwar persönlich offenbar gegen die „unbedingte Prädestination“, d. h. gegen die *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita;* allein er sieht „die wissenschaftliche Kontroverse“ über diese Frage doch als unentscheidbar an, weil weder die Kirche, noch die Offenbarungs-Quellen eine sichere Entscheidung geben. Vgl. unten § 49, 4–6. 5) de fide 3, D. 1640; vgl. Trid. sess. 6 can. 23, D. 715. 6) Clemens XI. Unigen. 26—29, 32, D. 1241—44, 1247; Alex. VIII, D. 1162. 7) Unigen. 26 u. 29, D. 1241 u. 1244; vgl. die Katechismen, z. B. Deharbe S. 176.

der *praedestinatio* bezeichnet in diesem Falle nichts andres als die auf der *praescientia* ruhende, die freie Entscheidung des Menschen mit verrechnende Vorherbestimmung dessen, was Gott *positive* oder *permissive*[1]) thun will; und ihre *immobilitas* besagt nichts weiter, als dass vermöge der Erhabenheit Gottes über die Schranken der Zeit der von ihm geordnete Weltlauf als abgeschlossener ihm vor Augen steht — „*futura jam facta sunt*"[2]).

§ 48. Der Urstand. Der Sündenfall und seine Folgen.

JEKuhn, Natürliches und Uebernatürliches (ThQS 1864, S. 175—329). — CSchäzler, Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theol. Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhnschen Theologie. Mainz 1865 — und: Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867. — JEKuhn, Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. Erster [und einziger] Teil. Tübingen 1868. — HHWendt, Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. Göttingen 1882. — Hense, Erbsünde (KL² IV, 754—770). — WMaurenbrecher (vgl. vor § 39), Tridentiner Konzil III, Die Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung (a.a.O. 1890 S. 237—340).

1. Die Einwirkung der im vorigen Paragraphen erörterten Grundanschauungen auf die weitere Ausgestaltung der katholischen Kirchenlehre tritt besonders deutlich und in einer für alles Folgende grundlegenden Weise hervor in der Lehre vom Urstande *(status integritatis)*. Denn es ist katholische Kirchenlehre, dass der erste Mensch, weil er nicht bloss für eine natürliche Erkenntnis Gottes und eine natürliche Seligkeit, sondern für die übernatürliche Seligkeit erschaffen war, *dono quodam supernaturali supra conditionem naturae fuit exaltatus, ut fide, spe et caritate deum supernaturaliter coleret*[3]). Schon die Scholastik lehrte so, indem sie zumeist in Anlehnung an die schon altkirchliche Differenzierung der *imago* und der *similitudo dei* (Gen 1 26), die [unverlierbaren] *dona naturae* und die [durch den Sündenfall verlornen] *dona gratiae* bei den Protoplasten unterschied. Gegenwärtig geht diese Unterscheidung bis in die Katechismustradition hinab: der erste Mensch war ein Ebenbild Gottes „durch die natürlichen und übernatürlichen Gaben", die ihn Gott ähnlich machten. Die natürlichen Gaben bestanden — und bestehen noch heute — hauptsächlich darin, dass die menschliche Seele

1) Trid. sess. 6 can. 6, D. 698. 2) Vgl. Conc. Val. 855 c. 3, D. 285. 3) Pius V. Ex omnib. afflict. 23, D. 903, vgl. 906.

a) unsterblich ist, b) Verstand und freien Willen hat; die übernatürlichen bestanden vornehmlich darin, a) dass der Mensch die heiligmachende Gnade und mit ihr die Kindschaft Gottes und das Erbrecht auf den Himmel besass, b) dass in ihm die Sinnlichkeit sich nie gegen die Vernunft auflehnte, c) dass er niemals Mühseligkeiten und Schmerzen, auch nicht dem Tode unterworfen sein sollte [1]). Die scholastische Streitfrage, ob die *dona gratiae* zugleich mit den *dona naturae* den Protoplasten gegeben — so Petrus Lombardus und Thomas —, oder nachträglich ihnen hinzugefügt seien, wie Bonaventura u. a. annahmen [2]), ist in diesem Zusammenhang von geringem Gewicht; — das Entscheidende ist die hier wie dort anerkannte begriffliche Trennung. Und wenn im Tridentinum [3]) das *[homo] sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, [amisit]* an die Stelle eines *„in qua creatus fuit"* der Vorlage getreten ist [4]), so darf diese Aenderung nicht zu der Annahme verleiten, die Vorlage habe die allgemein-katholische begriffliche Trennung beiseitgesetzt; — die Vorlage war thomistisch, das Amendement wollte die Annahme nachträglicher Verleihung der *dona gratuita* nicht ausschliessen [5]). Noch heute ist keine dieser beiden Schulmeinungen ausgeschlossen. Dass der Terminus des *donum superadditum* oder der *gratia superaddita* nicht für die nachträgliche Verleihung der übernatürlichen Gaben spricht, sondern nur aus der begrifflichen Trennung zu erklären ist, folgt schon daraus, dass er auch dem Thomas geläufig ist; auch der Catechismus Romanus sagt: *[deus] originalis justitiae donum addidit*, obwohl er, wie der Zusammenhang zeigt, auch hier in thomistischen Bahnen geht. Andrerseits hat sich Pius V. in der eingangs citierten Stelle zwar der genuin thomistischen Anschauung angenommen — er verurteilt den Satz: *absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum* —; aber die negative Form des Satzes lässt auch der Anschauung des Bonaventura noch Raum. Doch ist im gegenwärtigen Katholizismus die thomistische Tradition die herrschende.

2a. Diese begriffliche Scheidung zwischen dem Wesen des Menschen (seiner *natura*) und der übernatürlichen *justitia origi-*

1) Deharbe S. 58f. 2) Vgl. DG 65 4. 3) sess. 5 1, D. 670. 4) Theiner, Acta I, 130b; vgl. 136b u. 146a. 5) Pallavicini 7 9, 1 p. 245; Theiner, Acta I, 134b; Martin II, 60.

nalis wirkt auf die weitere Gestaltung der Lehre zunächst ein bei der Auffassung der Erbsünde. Die Scholastik hatte auch hier eine zwiefache Schultradition entstehen lassen. Dass der Sündenfall den Verlust der Urstandsgnade nach sich gezogen habe, dass die Erbsünde ihrem Wesen nach *carentia justitiae originalis* sei: das war allgemeine, inhaltlich auf Augustin zurückgehende Annahme. Die Schuldifferenz knüpfte an an die Frage, welche Folge diese *carentia justitiae originalis* für die *natura* gehabt habe. Wie der Lombarde annahm, dass durch den Sündenfall *naturalia bona in homine corrupta [et gratuita detracta]* seien [1]), so betrachtete auch Thomas die Erbsünde nicht als *privatio pura*, sondern als einen *habitus corruptus* [2]). Wohl war ihm das *peccatum originale formaliter defectus originalis justitiae;* aber mit der *aversio voluntatis a deo* sah er eine *inordinatio in omnibus aliis animae viribus* gegeben, *quae inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia* [3]). *Materialiter* war ihm daher die Erbsünde *concupiscentia* [4]), und zwar eine *concupiscentia,* die, weil *transcendens limites rationis,* als eine *contra naturam* dem Menschen innewohnende anzusehen sei [5]), als eine *inordinata dispositio ipsius naturae* bezeichnet werden könne [6]). Duns und die Nominalisten nach ihm hatten, weil sie den Widerstreit des sinnlichen und des geistigen Lebens zur Natur des Menschen rechneten und die Konkupiscenz nur als eine *pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate, ad concupiscendum delectabilia immoderate* glaubten bezeichnen zu dürfen, die Erbsünde lediglich als das Fehlen der *justitia debita* des Urstandes aufgefasst [7]); nach ihrer Ansicht befindet sich der gefallene Mensch *in puris naturalibus*, d. h. im Zustande des Reduziertseins auf die blossen *dona naturalia.* — Die Väter des Tridentinum waren des Vorhandenseins dieser Schuldifferenzen sich wohl bewusst [8]). Daher hat man eine Definition des Wesens der Erbsünde vermieden; die thomistische Definition, welche die Vorlage bot, ist im Dekret weggefallen [9]). Von der Konkupiscenz bei den Ungetauften ist nichts gesagt, nur bei den Getauften ist sie erwähnt: *manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur* [10]); doch ward zugleich erklärt: *hanc concupiscentiam,*

1) sent. 2 25, 8. 2) summa II a, 82 1 ad. 1. 3) ib. 82 3 c. 4) a. a. O. 5) ib. ad 1. 6) ib. 82 1 ad 2. 7) Vgl. RSeeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 218 ff. 8) Theiner I, 120, 133 u. ö. 9) Vgl. Theiner I, 131 a mit 137 b und dem Dekret. 10) sess. 5 5, D. 674.

quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit[1]). Was des weitern definiert wurde, hält zumeist ganz offenbar die thomistisch-scotistische Konsensuslinie inne: *Adam ... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque ... iram et indignationem dei atque ideo mortem ... et cum morte captivitatem ... diaboli*[2]) ..., *et justitiam, quam perdidit ... nobis etiam perdidisse*[3]). Wo diese Linie zu gunsten der thomistischen Auffassung verlassen zu sein scheint — so in dem Satze: *Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*[4]) —, da ist dies eben nur Schein; denn ohne die in der Vorlage[5]) folgenden Worte: *nulla etiam animae parte illaesa durante,* die gestrichen sind[6]), war jener Satz einer abschwächenden, die scotistisch-nominalistische Ansicht nicht ausschliessenden Deutung fähig[7]). Auch die Verurteilung der Meinung, dass Adams Sünde „nur den Tod und leibliche Strafen auf das ganze Menschengeschlecht übertragen habe, nicht auch die Sünde, welche der Seele Tod ist“[8]) und die Versicherung, dass die Erbsünde, *propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest cuique proprium*[9]), führt über die nominalistische Ansicht, dass die Erbsünde nur die *carentia justitae originalis debitae* sei, und „Sünde“ eben nur als Schuld bedingender Mangel genannt werden könne, nicht notwendig hinaus. Das Tridentinum hat also den scotistisch-nominalistischen Gedanken nicht den Weg verbaut, aber auch die thomistische Auffassung nicht ausgeschlossen. Noch Hilgers[10]) konnte das Schweigen der Synode über die Konkupiscenz bei den Unwiedergebornen so deuten, als sei diese im Unterschied von der Konkupiscenz bei den Wiedergebornen damit als Sünde gekennzeichnet. Ja selbst der augustinische Gedanke, dass *omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia*[11]), konnte mit dem Wortlaut des Tridentinums in Einklang gebracht werden. Denn die von der Synode anerkannte Unverlorenheit der zum natürlichen Ebenbilde Gottes gehörigen *libertas arbitrii*[12])

1) sess. 5 5, D. 674. 2) sess. 5 1, D. 670. 3) ib. 2, D. 671. 4) ib. 1, D. 670. 5) Theiner I, 130 b. 6) ib. 136 b. 7) Vgl. Theiner I, 143 a: *„in deterius mutatum“ dicitur, quod factus est pejor.* 8) sess. 5 2, D. 671. 9) ib. 3, D. 672. 10) Symbol. Theol. S. 83. 11) Bajus, D. 905; vgl. Augustin de civ. 19 25 MSL 41 656 und de trin. 13 20, 26 MSL 42 1036. 12) sess. 6 1, D. 675: *liberum arbitrium minime exstinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum.*

braucht angesichts der Betonung der Uebernatürlichkeit der Glaubensobjekte (§ 47, 5c) nicht mehr zu besagen, als auch Augustin angenommen hatte [1]): sie verträgt sich mit der Negation der Freiheit für das ganze Gebiet des nicht nur Natürlichen. — Die tridentinische Erbsündenlehre zeichnete sich also durch ihre Mehrdeutigkeit aus: der antiprotestantische Polemiker brauchte sich Augustin gegenüber ihrer nicht zu schämen, es war aber auch die *benignitas* laxistischer Hoftheologen (vgl. § 40, 4b) in freundlichster Beurteilung des bloss Natürlichen durch sie nicht behindert.

2b. Seit dem Vaticanum aber ist, kraft der rückwirkenden Bedeutung desselben für die Bulle „Ex omnibus afflictionibus" und die Konstitutionen „Unigenitus" und „Auctorem fidei" (vgl. § 40, 5. 6), eine augustinische Deutung der Tridentiner Erbsündenlehre unmöglich geworden. Es muss jetzt dem Katholiken als irrig gelten, dass alle Werke der Ungläubigen Sünde seien [2]), und dass die Konkupiscenz in dem Nichtwiedergebornen nun herrsche und all seine Handlungen verderbe [3]). Andrerseits ist ein *usus bonus liberi arbitrii* zweifellos anerkannt [4]), und eine natürliche Erkenntnis Gottes als des *principium* und *finis omnium creaturarum* ausdrücklich als möglich hingestellt [5]). Auch die thomistischen Gedanken sind damit, wenigstens in ihrem augustinischen Verständnis — sie haben auch eine Tendenz, die nach der von Duns weiterentwickelten Seite hinneigt —, beiseitgeschoben. — Was jetzt dogmatische und katechetische Tradition ist, ist, wenn auch vorsichtiger formuliert, der Anschauung gleich, die BELLARMIN in die inopportun-deutlichen Worte gefasst hat: *non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita* [6]). Dass die Konkupiscenz nicht bei dem Wesen der Erbsünde, sondern, gleichwie der Tod und die Leiden, unter den Folgen der Erbsünde aufgeführt wird [7]), ist freilich nur eine geringe, formelle Abweichung von Thomas. Entscheidend ist, dass diese Konkupiscenz nur als „Begierlichkeit und Neigung des

1) Vgl. DG 54 2 a. E. 2) D. 905: vgl. 907. 3) D. 1260 u. 1261; vgl. 1386. 4) D. 945; vgl. 1253 u. 1279. 5) Vat. D. 1634 f.; vgl. oben § 47, 6. 6) 3 1, 5 de gratia primi hominis. III, 1 p. 21; vgl. KL² IV, 763. 7) Vgl. KL² IV, 761.

Willens zum Bösen" gefasst wird[1]). Wenn und wo trotzdem die Erbsünde ein Makel der Seele genannt wird[2]), oder wenn gar mit dem Lombarden von einer *corruptio naturae* gesprochen wird, so gilt, was BELLARMIN den citierten Worten folgen lässt: *proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ... amissione profluxit*[3]). Man meint freilich[4]), die schon durch Duns angebahnte, im 16. Jahrh. von dem Utrechter Probst Albertus Pighius († 1542)[5]) und von Luthers bekanntem Gegner Ambrosius Catharinus[6]) vertretene Imputationslehre, der zufolge die Erbsünde nichts andres ist als imputierte Adamsschuld, sei durch das Tridentinum, dem Ambr. Catharinus selbst beiwohnte, anathematisiert[7]). Allein faktisch unterscheidet sich die übliche Lehre von dieser Imputationstheorie wenig mehr als formell; denn der Schuldcharakter des ererbten *defectus justitiae originalis* ist der Theologie gegenwärtig die Hauptschwierigkeit, und alle „Lösungen" dieser Schwierigkeit[8]) sind, wenn man nicht das *in Adamo fuimus omnes* in mythologisierender Weise ernst nimmt, doch eigentlich nur verfeinerte Formen der Imputationstheorie. — Beachtenswert ist in diesem Zusammenhange auch, dass die Annahme, ungetauft sterbende Kinder seien ewig verdammt[9]), obwohl sie als Taufpeitsche eine grosse Rolle gespielt hat und noch spielt[10]), in der römischen Kirche fortgehends eine mildere Form angenommen hat. Schon Augustin wusste, dass die ungetauften Kinder *in damnatione omnium mitissima* sich befinden würden[11]), und das Mittelalter dachte sich dementsprechend den *limbus puerorum* (oder *infantium*) als den mindest schrecklichen Teil der Hölle nächst dem seit der Höllenfahrt Christi entleerten *limbus*

1) DEHARBE S. 61. In HEFELES Katechismus S. 15 ist das parallele „böse Lust" mehrdeutig: *prava cupido*? oder Lust zum Bösen? 2) KL² IV, 763 u. ö. 3) *ex ... profluxit = in ... consistit.* 4) Vgl. KL² IV, 759. 5) Vgl. FXLINSENMANN, A. Pighius und sein theol. Standpunkt, ThQS 1866 S. 641 ff. 6) † 1553, zuletzt Erzbischof von Conza. 7) sess. 5 3, D. 672: *peccatum originale ... inest cuique proprium.* 8) Vgl. KL² IV, 764 ff. 9) Die Verehrung der „unschuldigen Kindlein" (Mt 2 16) widerspricht dem nicht. Denn wenn auch der Terminus „Unschuldige Kindlein" auf eine Zeit zurückweist, welche die spätere Erbsündenlehre noch nicht kannte (vgl. Cyprian ep. 58 6 ed. HARTEL p. 661: *infantia innocens*), so ist doch zu beachten, dass diese Kinder seit uralter Zeit (Cyprian a. a. O.; Irenäus 3 16, 4, ed. HARVEY II, 86) als Märtyrer gelten. 10) selbst ungebornen Kindern gegenüber; vgl. ZprTh 1896 S. 108 ff. 11) de pecc. mer. et rem. 1 16, 21, MSL 44 120.

patrum; — die Theologie konnte diese Art des ewigen Todes im Unterschied von den *cruciatus gehennae* als blosse *carentia visionis dei* auffassen[1]). Auch in Trient war diese Meinung vertreten[2]), doch berührte man in den Dekreten diese Dinge nicht. Gegenwärtig sind die phantastischen Vorstellungen vom Limbus weder ausgestorben[3]), noch obligatorisch; doch hat Pius VI. eine Verurteilung der Anschauung, dass die *animae decedentium cum sola originali culpa* bestraft würden *poena damni citra poenam ignis*, energisch untersagt[4]), faktisch also der Unterscheidung der *carentia visionis dei* und der *poena ignis* die Alleinberechtigung zugesprochen. Dem entspricht auch der gegenwärtige Zustand der Lehre. Ja in vielen modernen Katechismen — das Vorbild ist auch hier DEHARBE[5]) — ist diese *damnatio omnium mitissima* inzwischen zu einem Zustande avanciert, der „das Leben" dieser ungetauft sterbenden Kinder — das jenseitige? oder überhaupt ihr Geborensein? — als „eine Wohlthat Gottes" erscheinen lässt.

3a. Die nachtridentinische, aber schon im Tridentinum wurzelnde Entwicklung der Lehre von der Erbsünde hat also zu dem Resultat geführt, dass noch heute ein Leben christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit zu dem bloss-Natürlichen sich ebenso verhält, wie im Urstande die *gratia superaddita* zu den *dona naturalia*. Diese Anschauung giebt den in § 47 schon ererwähnten Grundgedanken von der Uebernatürlichkeit der „Gnade" und (vgl. 3 b) von der Lohnordnung zwischen Gott und Mensch eine charakteristische Näherbestimmtheit. — Denn die Uebernatürlichkeit der Gnade, erhält, obwohl die Gnade als *perfectio naturae* gilt (§ 47, 6), dennoch, eben weil die „Gnade" der „Natur" gegenüber als ein *superadditum* erscheint, einen der psychologischen Analyse ihrer Wirksamkeit sich zum mindesten oft entziehenden, aber massiv-abergläubischer Verwendung nicht widerstrebenden magischen Charakter. Eine Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit ist freilich gewahrt — wie die *justitia originalis*, so schliesst auch rechtes Christentum religiöse und sittliche Normalität ein —, aber diese Verbindung wird in eben dem Masse undeutlich, in dem die „natürliche" Sittlichkeit geschätzt (vgl. § 47, 5d), und die „übernatürliche" Gnade in ihrem Wirken unfassbar wird.

---

1) Innoc. III, D. 341. 2) THEINER I, 120b. 3) KL² VII, 2059f. 4) D. 1389. 5) S. 184.

3b. Dass die Vorstellung einer Lohnordnung zwischen Gott und Mensch unter Einwirkung der in No. 2 entwickelten Gedanken sich zu einem veräusserlichten Nomismus gestalten muss, erkennt man bei der Lehre von der aus der Erbsünde, als dem *fomes peccati*, hervorgehenden Thatsünde *(peccatum actuale)*. Schon die Nebeneinanderstellung der Begriffe *peccatum actuale* und *peccatum originale* weist auf den fundamentalen Mangel hin, in welchem der veräusserlichte Nomismus wurzelt. Denn der Begriff des *peccatum actuale* entstammt einer Zeit, in der die Erbsünde ernstlicher, als jetzt, als ein *peccatum habituale* gewürdigt wurde. Ist die Konkupiscenz nur eine *pronitas ad peccandum* — und mehr ist sie dem jetzigen Dogma nicht —, so ist die Erbsünde ein *peccatum habituale* nur als Schuld bedingender Mangel. Da dieser Mangel aber die Unmöglichkeit wirklich guten Handelns nicht mit sich bringt (vgl. No. 2b und § 47, 5d), so wird der Gedanke eines sündlichen Zustandes vom gegenwärtigen Katholizismus in dem Gedanken von der Erbsünde nicht mehr erreicht. — Ist denn nun persönliche Sünde im Unterschied von der Erbsünde nur das, was *peccatum actuale* ist, d. h. das dem Gesetze Gottes (vgl. § 47, 3) zuwiderlaufende Thun in Gedanken, Worten und Werken *(peccata cordis, oris, operis)*? Die Definition lautet fast überall so. Doch redet auch der moderne Katholizismus von habitueller Sünde *(peccatum habituale)*[1]. Von jeder Thatsünde, so sagt man, bleibe, bis sie vergeben ist, etwas in der Seele zurück, und unter der wiederholten Einwirkung aktueller Sünde bilde sich eine sündige Grundrichtung der Seele. So entstehe die habituelle Selbstsucht, Augenlust, Fleischeslust u. s. w. Auch auf die 7 *peccata principalia* oder *capitalia:* Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Unmässigkeit im Essen und Trinken, Zorn und Trägheit[2]) — weist man in diesem Zusammenhange hin. Allein dieser Begriff der habituellen Sünde zerbröckelt beim Anfassen. Denn, da nicht angenommen wird, dass eine solche „sündliche" Grundrichtung bei jeder Möglichkeit ihrer Bethätigung notwendig zur Auswirkung kommt, so ist diese habituelle „Sünde" eigentlich nichts mehr als eine in einer Kette von Thatsünden sich auswirkende gesteigerte *pronitas ad peccandum*, — zwar an sich Schuld *ob carentiam justitiae originalis debitae*, aber

1) Vgl. Martin II, 283 ff. und ThHSimar, Lehrbuch der Moraltheologie 3. Aufl. Freiburg 1893, § 78 ff. (S. 193 ff.). 3) Selbst Deharbe erwähnt sie S. 163 f.; vgl. DG [3] S. 259 Anm.

doch nicht eigentlich selbst Sünde. — Es liesse sich freilich, da man neben den Begehungssünden *(peccata commissionis)* auch Unterlassungssünden *(peccata omissionis)* kennt, auch auf katholischem Gebiet der Begriff wirklicher habitueller Sünde erreichen, wenn man im Hinblick auf das erste Gebot den Unglauben als habituelle Unterlassungssünde würdigte. Doch schon die Apologie der Augsburgischen Konfession klagte: *adversarii sunt suaves theologi, intuentur secundam tabulam . . ., primam nihil curant*[1]). In der That ist keine der „Hauptsünden" an der *prima tabula* orientiert. Und prinzipielle Schwierigkeiten stehen auf römischem Gebiet dieser Orientierung entgegen. Sünde ist freiwillige Uebertretung des göttlichen Gesetzes[2]), so definiert man in Anlehnung an alte Tradition selbst in den Katechismen[3]). Das Fehlen der übernatürlichen Religiosität bei dem Unwiedergebornen ist nicht freiwillig; es kann als *carentia justitiae originalis debitae*, wie wir sahen, gewürdigt werden, aber nach allem Obigen nicht eigentlich als sündiger Habitus. Und das Fehlen der ja möglichen natürlichen Religiosität ernstlich als freiwillige, habituelle Unterlassungssünde zu beurteilen, hat auch seine Schwierigkeiten[4]). Die Möglichkeit, im Ernst den Begriff habitueller Unterlassungssünde anzuwenden, entsteht also erst gegenüber der erkannten übernatürlichen Wahrheit. Da aber ist man bereits bei der Sünde wider den hl. Geist angekommen. Nun hat man freilich diesen Begriff über seine engsten Grenzen hinaus erweitert, d. h. ihn nicht auf die *impoenitentia finalis*[5]) beschränkt: die Katechismustradition[6]) zählt 6 „Sünden wider den hl. Geist" auf, nämlich die *praesumtio*, d. i. vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit hin sündigen, die *desperatio*, d. h. an der Gnade Gottes verzweifeln, die *impugnatio veritatis agnitae*, die *invidia fraternae gratiae*, d. i. den Nächsten um der göttlichen Gnade willen beneiden, die *obstinatio*, d. h. gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben, und die *impoenitentia*. Allein insoweit diese Sünden noch nicht wirklich Erscheinungsformen der *impoenitentia finalis* sind, sondern „besser" nur als „Stufen, die zu ihr hinführen", be-

1) 110 10; 92 34 u. ö. 2) Pius V., D. 926. 3) Deharbe S. 160. 4) Der Satz des Bajus: *Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est*, ist censuriert, D. 948. 5) Martin II, 287. 6) Deharbe S. 165; Martin a. a. O. Die Sechszahl geht durch die Scholastik auf Augustin zurück (vgl. Simar, Moraltheol. 3. Aufl. S. 197).

zeichnet werden [1]), insoweit sie die Bekehrung nicht „verhindern“, sondern nur „sehr erschweren“ [2]), — wird ihr habitueller Charakter wieder ebenso angreifbar, als der der oben besprochenen 7 Hauptsünden. Erst gegenüber der eigentlichen Sünde wider den hl. Geist, also erst gegenüber der unvergebbaren Sünde, vermag der Begriff der habituellen Sünde sich ohne Schwierigkeiten geltend zu machen. — Es ist das, auch abgesehen von dem Zusammenhang hier, wichtig: bei weitergehender Verwertung des Begriffs der habituellen Sünde würde die Sakramentsmagie des Sündetilgens (vgl. unten § 54, 2) gar zu unwahrscheinlich. In unserm Zusammenhang ist zu betonen, dass, infolge des Zurücktretens des Begriffs der habituellen Sünde, den „Thatsünden“ gegenüber einem veräusserlichten Nomismus Thür und Thor geöffnet ist. Am handgreiflichsten tritt diese Aeusserlichkeit der Betrachtung darin hervor, dass unter den verschiedenen Arten der Sünde „die 4 himmelschreienden Sünden“ [3]) und „die 9 fremden Sünden“ [4]) selbst in der Katechismustradition eine Rolle spielen [5]). Nicht so handgreiflich unrichtig — denn einen gewissen Sinn hat die Unterscheidung schwererer und leichterer Sünden (vgl. Mt 7 3) —, aber in ihren Folgen viel verderblicher ist die durch das Dogma declaratum [6]) geschützte Klassifikation aller Sünden in Todsünden *(peccata mortalia)* und lässliche Sünden *(peccata venialia)*. Denn, obgleich man Definitionen tradiert — „man begeht eine Todsünde, wenn man das göttliche Gesetz in einer wichtigen Sache freiwillig übertritt“, „eine lässliche Sünde, wenn man das göttliche Gesetz entweder nur in einer geringen Sache, oder nicht ganz freiwillig übertritt, d. h. wenn von seiten des Verstandes die genügende Erkenntnis des Bösen, oder von seiten des Willens die

1) Martin II, 287. 2) Deharbe S. 165. 3) Als „himmelschreiende“ Sünden gelten infolge äusserlichster Anlehnung an Schriftworte 1. vorsätzlicher Totschlag (Gen 4 10), 2. Sodomiterei (Gen 18 20, vgl. 19 5), 3. Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen (Sir 35 18, 19), 4. Vorenthaltung des Arbeitslohnes (Jak 5 4). — *Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum, — vox oppressorum, merces detenta laborum,* sagt ein Versus memorialis. 4) Diese „fremden Sünden“ sind: 1. Andre sündigen heissen; 2. zur Sünde raten; 3. in andrer Sünde einwilligen; 4. andre zur Sünde reizen; 5. ihre Sünde loben; 6. zur Sünde stillschweigen; 7. die Sünde nicht strafen; 8. zur Sünde helfen; 9. andrer Sünde verteidigen. Auch hier giebt's einen Versus memorialis: *jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, — participans, mutus, non obstans, non manifestans.* 5) Z. B. Deharbe S. 166. 6) Trid. sess. 6 11, D. 686; sess. 14 6, D. 781; vgl. „Ex omnibus afflict.“, D. 900.

volle Zustimmung oder Einwilligung fehlt" [1]) —, so gilt doch noch heute Luthers Klage, es sei noch nie ein Doktor so gelehrt gewesen, lässliche Sünden und Todsünden sicher zu scheiden [2]). Unter diesen Umständen ist die Unterscheidung eine Marterbank und ein Beruhigungskissen zugleich, eine Rute hierarchischer Herrschsucht und ein Zauberstab für die *benignitas* der Beichtväter, stets aber ein Hindernis sittlichen Selbständigwerdens der Laien.

3c. Eine weitere verhängnisvolle Folge der entwickelten Lehre von der Erbsünde, der Sünde und dem natürlichen Können des Menschen — z. T. sogar wohl mitwirkende Ursache für diese Gestaltung der Lehre — ist der Umstand, dass sie dem Begriff des *„meritum"* auch bei dem natürlichen Menschen einen Geltungsbereich eröffnet. *Opera meritoria vitae aeternae* kann der natürliche Mensch freilich nicht thun (vgl. § 47, 5d); erst mit Hülfe der übernatürlichen Gnade können bei dem Wiedergebornen menschliche Werke so gut werden, dass sie kraft der von Gott festgesetzten Heilsordnung, d. h. weil er eine Belohnung der guten Werke verheissen hat, ein Anrecht auf die ewige Seligkeit gewähren, und nur solche Werke sind eigentliche *merita* oder *merita de condigno*, d. h. dem Lohne wirklich entsprechende Leistungen [3]). Doch kann auch der natürliche Mensch „gute" Werke thun (vgl. oben No. 2b und § 47, 5d); und ist die *infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus*, kein *peccatum* [4]), so ist natürliche Sittlichkeit und Religiosität doch offenbar etwas Besonderes. Unter Voraussetzung der Lohnordnung zwischen Gott und Mensch erscheint es daher billig, dass Gott auch hier irgendwelche Belohnung eintreten lasse, das gute Thun des Menschen in Beziehung setze zu dem, was er ihm widerfahren lässt, als *meritum de congruo* irgendwie es gelten lasse. — Inwieweit dieser Begriff des *meritum de congruo* verwendet wird, kann erst in anderm Zusammenhange erörtert werden.

4. Anmerkungsweise aber muss noch hier erwähnt werden, dass es seit der Bulle „Ineffabilis deus" Pius' IX. vom 8. Dez. 1854 (vgl. § 40, 8), bezw. seit der Anerkennung der von ihr vorausgesetzten päpstlichen Infallibilität durch das Vaticanum, Dogma declaratum ist: *beatissimam virginem Mariam in primo*

1) Deharbe S. 160f.; vgl. D. 947, 968, 1158. 2) WA II, 721 26f.; vgl. MHaringer, Anleitung zur Verwaltung des hl. Busssakraments, Regensburg 1851 S. 46 u. 100. 3) Vgl. Simar II, 627. 4) D. 948; vgl. oben S. 272 Anm. 4.

instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu, salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe servatam immunem[1]). Schon Augustin wollte, *cum de peccatis agitur*, über Maria nicht geredet wissen[2]); im Mittelalter war die Frage der *immaculata conceptio Mariae* eine Schuldifferenz der Thomisten, die sie leugneten, und der Scotisten, die sie bejahten; Sixtus IV. hatte 1483 die Verketzerung beider Ansichten verboten[3]). In Trient waren beide Anschauungen vertreten[4]); das Dekret[5]) zog sich deshalb auf die Bulle Sixtus' IV. zurück. Was das neue Dogma besagt, ist inbezug auf das Detail der scholastischen Fragen, die hier erhoben werden können[6]), nicht durchaus klar; sicher aber ist, dass die natürliche Zeugung der Maria nicht ausgeschlossen ist. Ob es nun festgehalten werden soll, dass Christo, als dem übernatürlich Erzeugten, allein gänzliche Unbeflecktheit von allem, was Sünde heisst, eigne[7]), dass also Maria, weil Glied der Gattung, wenigstens „ideal in Adam mitgesündigt habe" und nur *a primo instanti conceptionis* in den Zustand gesetzt sei, den die Taufe dem Christen vermittelt, oder ob anzunehmen ist, dass das „Privileg" der Maria bei ihr jeden Zusammenhang mit der Sünde Adams ausschloss[8]), — das ist noch nicht entschieden. Marias Freiheit von Thatsünden, ihr „sündenreines" Leben[9]), war unter Annahme eines dies bewirkenden *speciale dei privilegium* schon vom Tridentinum[10]) vorausgesetzt. — Dass überall sonst bei Menschen, die über das erste Kindesalter hinauskommen, neben das *peccatum originale* auch *peccata actualia* treten und getreten sind, ist Kirchenlehre[11]).

§ 49. Die Lehre von der Gnade.

ARitschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I³ 1889. — FBiehler, Die Rechtfertigungslehre des Thomas v. Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse (ZKWL VII, 1886 S. 417 bis 434). — RSeeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient II. Mitteilungen aus der Diskussion über die Rechtfertigung (ZKWL X, 1889 S. 649—700). — RSeeberg, Die Theologie des

1) D. 1502; vgl. zum Wortlaut die Bulle „Sollicitudo omnium" Alexanders VII. vom Jahre 1661, Bull. V, 152f. 2) Vgl. DG 65 6. 3) Constitutio „Grave nimis" bei Mirbt² S. 170f. 4) Theiner I, 132 ff., 144, speziell 144b Z. 9 v. u. 5) sess. 5 5, D. 674. 6) Vgl. KL² IV, 456 ff. 7) KL² IV, 720. 8) KL² IV, 458. 9) KL² IV, 719. 10) sess. 6 can. 23, D. 715. 11) Vgl. Trid. a. a. O., D. 715 und sess. 6 1, D. 675.

Johannes Duns Scotus. Leipzig 1900. — JKirschkamp, Gnade (KL² IV, 717—753). — FMorgott, Bañez (ib. I, 1948—65), Molina (ib. VIII, 1734 bis 1750), Congregatio de auxiliis (ib. III, 897—920).

1a. Dass nur die von der *gràtia creationis*, der die *dona nàturae* (§ 48,1) entstammen, zu unterscheidende *gratia Christi* die Menschheit zu retten vermochte aus dem allgemeinen Sündenverderben und der ihm folgenden Verdammnis, ist auch im Katholizismus Kirchenlehre. Auch Maria (vgl. § 48,4) ist dem erbsündlichen Verderben nur *intuitu meritorum Christi* entnommen. Was über die Vorbereitung dieser Erlösung (*redemptio*) durch die messianische Weissagung und durch die Erwählung des Volkes Israel gelehrt wird, bedarf ebensowenig näherer Darlegung, als die Lehren von der Menschwerdung, der Person und dem Leben Christi zwischen Krippe und Himmelfahrt. Was hier die allgemein-kirchliche Tradition ist, darf aus der biblischen Geschichte und der Dogmengeschichte als bekannt vorausgesetzt werden. Nur zweierlei muss hervorgehoben werden. Zunächst dies, dass die römische Kirche bezüglich des *natus a virgine Mària*, wie die orthodoxe Kirche (§ 30,2), neben dem *virgo ante partum* auch das *virgo in partu* und *post partum* lehrt[1]). Sodann, dass die „Höllenfahrt" Christi hier, wie im orthodoxen Katholizismus (§ 30,3), in Uebereinstimmung mit der altkirchlichen Tradition (§ 9,5b) auf die Erlösung der gläubigen Väter bezogen wird[2]). Mit der Orthodoxie des Orients ist auch die scholastische Näherbestimmung des Descensus im Einklang, dass die Höllenfahrt ein wirkliches — nicht *potentia tantum* erfolgtes[3]) — Herabsteigen der Seele Christi gewesen sei, die mit dem im Grabe ruhenden Leibe Jesu und mit seiner Gottheit hypostatisch geeint blieb und insofern mit der „Person" Christi identisch war[4]). Eine besondre Färbung aber erhält die römische Auffassung des Descensus dadurch, dass der Ort, da die Väter waren, als der seitdem leere *limbus patrum* (vgl. § 48,2b) oder die „Vorhölle" bestimmt wird[5]), und dadurch,

1) Selbst im Katechismusunterricht; vgl. Deharbe S. 73. 2) Die „einst Ungläubigen" in I Pt 3 20 gelten vielfach als später Bekehrte (vgl. KL² VI, 132; Simar I, 539). Ueber die zeitlichen Schwierigkeiten, welche die Himmelfahrt am vierzigsten Tage der Erlösung der Väter vor Ostern bereitet, s. KL² VI, 135ff. 3) Synode von Sens gegen Abälard, D. 327; Cat. Rom. 1, 6 4. 4) Martin II, 92; vgl. Simar I, 538ff. 5) So alle Katechismen. Curiosa entstehen durch die Kombination dieser Vorstellung mit Lk 16 23 u. 24 43: der „Schoss Abrahams" ist = Hölle oder Vorhölle, und doch auch = Paradies (Martin II, 93).

dass die volkstümlichen Vorstellungen von dem siegreichen Eindringen Christi in die „Hölle" noch mehr von den altkirchlichen Hades-Gedanken sich entfernen[1]).

1b. Auch die dogmatische Würdigung des Werkes Christi erfordert keine detaillierte Behandlung. Ein Dogma declaratum giebt es darüber nicht[2]). Die dogmatische — und soweit sie bei ihrer hier auffälligen Knappheit in betracht kommt, auch die katechetische — Behandlung des Werkes Christi ist noch heute wesentlich durch die thomistische Tradition bedingt. Wie bei Thomas, so treten auch in der gegenwärtigen Lehre die zusammengehörigen und im Begriff der *satisfactio superabundans* auch zusammenlaufenden Begriffe der *satisfactio vicaria* und des *meritum* als die eigentlichen Stammbegriffe in der Würdigung des Werkes Christi hervor. Zu ersterm Begriff, dem der *satisfactio*, gehört mehr die *oboedientia passiva*, zu letzterm, dem des *meritum*, mehr die *oboedientia activa*. Doch lässt sich ein Auseinanderhalten der *oboedientia activa* und *passiva* nicht durchführen, weil die *oboedientia activa* auch Voraussetzung der *satisfactio* ist, und die Uebernahme des Leidens ein aktives *meritum*. Mit mehr Recht lässt sich das zwiefache Resultat des Werkes Christi, in dessen Bestimmung, wie bei Thomas[3]), so im Tridentinum[4]) und noch heute selbst in den Katechismen[5]) Anselms Wort nachklingt: *dimittitur eis* [scil. den *meriti Christi participes*], *quod pro peccatis debent, et datur, quo propter peccata carent*, teils an die „Genugthuung" Christi, teils an sein „Verdienst" anknüpfen; die Genugthuung bedingt den Erlass der ewigen Strafen, das Verdienst die erneuernde Gnade.

2a. Thomas bezeichnet die durch Christum erworbene Gnade schlechthin als die *gratia justificans*; die *justificatio* ist ihm der grundlegende Akt der Aneignung des zwiefachen Resultats des Werkes Christi. Noch das Tridentinum[6]) verbindet, wo es auf das Werk Christi hinweist, mit dem *deo satisfecit* das *justificationem*

1) Die Theologie lehnt mit Thomas v. Aquino (summa III, 52 2) die Vorstellung, dass „die Seele Christi selbst auch an den Ort der Verdammten hingegangen sei", ab (Simar I, 539f.); aber man nimmt — z.T., wie Thomas, wegen der *increduli* in I Pt 3 20 — an, dass der Effekt des Descensus sich auch auf die Verdammten erstreckt habe: *in infernum damnatorum [Christus] hunc habuit effectum, quod descendens ad inferos eos de sua incredulitate confutavit* (Thomas a. a. O.). 2) Vgl. KL² IV, 809. 3) Vgl. DG 65 8 a. A. 4) sess. 6 7, D. 681. 5) Deharbe S. 76f.; Rottenburger Kat. S. 23. 6) sess. 6 7, D. 681.

meruit. Für die Gnadenlehre des gegenwärtigen Katholizismus ist es bezeichnend, dass als das Resultat des Werkes Christi neben der Erlösung von der Verdammnis die Erwerbung „reichlicher Gnaden“ [1]) oder „überschwänglicher Gnaden“ genannt wird [2]). Durch Begriffsspaltereien gegenüber dem Begriff der „Gnade“ hat man unaugustinische Gedanken mit den augustinischen Formeln der ältern Tradition ausgeglichen. Dies Ineinander augustinischer Formeln und unaugustinischer Gedanken kann als solches nicht durch einfache Darlegung der römischen Lehre aufgewiesen werden. Und doch ist es das Charakteristische der römischen Gnadenlehre und muss deshalb deutlich werden. Daher ist ein dogmengeschichtlicher Rückblick unvermeidlich. Entscheidend für die Lehre der Gegenwart ist zunächst der trotz der Gebrochenheit seiner Einwirkung noch vorhandene Einfluss Augustins (vgl. No. 2b) — ihre augustinische Grundlage verleugnet die römische Lehre noch heute nicht —, sodann Thomas (No. 2c) und die nachthomistische Scholastik (No. 2d), endlich das Tridentinum (No. 3) und die nachtridentinische Entwicklung (No. 4). Nur im Lichte dieser ihrer Voraussetzungen kann die gegenwärtige Lehre (No. 5 u. 6) gewürdigt werden.

2b. Für Augustin [3]) schloss der Begriff der „Gnade“ alle ihrem Wirken vorausgehenden menschlichen Verdienste aus; die Gnade allein wirkt als *operans* in der *vocatio* die *fides*, d. i. die Zustimmung des *liberum arbitrium* zur kirchlichen Wahrheit, in der *justificatio* durch die *infusio caritatis* das *justum esse*, das *posse bene operari* des *liberum arbitrium*, sodann, *formaliter* als *cooperans liberato arbitrio*, durch die Verursachung der von den *justificatis* gethanen *bona opera* oder *merita* die *perseverantia usque ad finem* und die ewige Seligkeit. Der bestimmende Grund für dies ganze Wirken der Gnade ist allein Gottes Gnadenwahl. Eben dies *gratis esse* giebt dem Begriff der *gratia* bei Augustin seine Einheitlichkeit. Wohl unterscheidet er ein *auxilium gratiae nondum inhabitantis*, dadurch der Glaube gewirkt wird [4]), weiter die *remissio*, die grundlegende *infusio caritatis* und das fortwährende *adjuvare justificatos*; ja die *gratia remissionis* und die *gratia infusionis* bei ihm auseinanderzuhalten, ist für rechte Würdigung Augustins notwendig [5]). Allein diese Unterscheidungen knüpfen doch nur an die Wirkungen der Gnade oder an ihr Verhältnis zum Werke Christi

1) Deharbe S. 77. 2) Martin II, 96. 3) Vgl. DG §§ 50 u. 51. 4) DG § 49, 4 Anm. 5) Vgl. DG § 51, 1.

an[1]): die „Gnade" selbst bleibt ein einheitliches göttliches Thun, das stets unter den gleichen Bedingungen des *gratis* und *irresistibiliter* wirksam wird und seinem Wesen nach *inspiratio bonae voluntatis* ist, gleichviel ob es als *auxilium gratiae nondum inhabitantis* die *infusio caritatis* vorbereitet, oder in der Wirkung der *perseverantia* dieselbe fortsetzt. — Die gratia ist für Augustin die — als *auxilium praeveniens* ihren Ort sich bereitende, als *perficiens* in ihrer Einwirkung auf den Menschen beharrende — *infusio caritatis.*

2c. Die augustinische Gnadenlehre ist in der römischen Kirche nie Kirchenlehre gewesen. Die Anschauung, dass die Menschen ohne die Gnade nicht gerettet werden könnten, aber wenn sie sich retten lassen wollten, dieser rettenden Gnade zustimmen müssten und, von ihr erfasst, sich ihr nicht wieder entziehen dürften, — diese Anschauung ist, wie sie älter ist als Augustin, so auch zu seiner Zeit und nach derselben die in der Kirche herrschende gewesen. Doch blieb Augustin eine nie censurierte Autorität, und so wenig die kirchliche Volksleitung in der Praxis sich dadurch beengen liess, dass die „Synode" in Orange (529) das *praevenire* der Gnade behauptet hatte, so wenig waren für die Wissenschaft des Mittelalters der Autorität Augustins dadurch Schranken gezogen, dass die genuin augustinischen Gedanken von keiner Synode je approbiert waren. Dass der Mensch ein *liberum arbitrium* habe, dass es *merita* gebe, — das freilich stand fest; aber beide Gedanken hatte schon Augustin mit seiner Gnadenlehre auszugleichen versucht[2]). Im 9. Jahrh. hatte es zwar Hinkmar versucht, im Gegensatz zu prädestinatianischen Gedanken autoritativ festzulegen[3]), „dass Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde" (I Tim 2 4); allein seine Position hatte entschiedene Gegner gefunden[4]); überdies hatte schon Augustin I Tim 2 4 in seiner Weise[5]) gelten lassen. — Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass der strenge Augustinismus eine eigenartige Auferstehung erlebte im Thomismus. Der genuine Augustinismus ist es freilich nicht, den Thomas v. Aquino († 1274) vertreten hat. Thomas hat, durch Aristoteles bestimmt, die augustinischen Traditionen kombiniert mit einer philosophisch-deterministischen Weltanschauung[6]), hat aber daneben eine mehr dem faktisch herrschenden Semipelagianismus, als den augustini-

1) Vgl. DG § 51, 2. 2) DG § 54, 2 a. E. 3) Vgl. DG S. 254 Anm. 2. 4) ib. § 57, 4. 5) Vgl. DG § 50, 9 a. E. 6) DG § 64, 4.

schen Traditionen entsprechende Freiheitslehre in ähnlicher Weise festzuhalten versucht, wie die Deterministen aller Zeiten es gethan haben[1]). Je nachdem man die deterministischen Gedanken, oder die Freiheitslehre betont, macht die Gnadenlehre des Thomas den Eindruck eines verschärften, oder eines abgeschwächten Augustinismus. Eine starke augustinische Färbung verleugnet sich nie. — Gott hat, gleichwie er in seiner *providentia* alle Kreaturen *in fines suos ordinat*[2]), auswählend[3]), einen *certus numerus* von Menschen, d. h. bestimmte Menschen[4]), *in vitam alternam* prädestiniert, andre (d. i. die übrigen) hat er verworfen[5]). Freilich stehen *praedestinatio sanctorum* und *reprobatio* nicht gleich: *nam praedestinatio est causa et ejus, quod exspectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et ejus, quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae; reprobatio vero non est causa ejus, quod est in praesenti, scilicet culpae . . ., sed culpa provenit ex libero arbitrio*[6]). Allein dies ist bei Augustin ebenso. Ja im Licht der deterministischen Gedanken ist, was Thomas sagt, verschärfter Augustinismus, denn dann gilt: *divina providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. unde et id, quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione*[7]). Als Determinist hat Thomas auch die *irresistibilitas gratiae* — denn die *praeparatio hominis ad gratiam* (vgl. unten), *secundum quod est a deo movente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio dei deficere non potest*[8]) — und infolgedessen auch die *amissibilitas gratiae* für die Prädestinierten[9]). Die Begründung der *praedestinatio* auf die *praevisa merita* wird abgewiesen[10]); und dass dem Thomas die prädestinatianischen Gedanken Ernst sind, zeigt am deutlichsten seine gewundene Erklärung von I Tim 2 4[11]). — Geht man von der Freiheitslehre aus, so bleibt dem Menschen die Möglichkeit,

1) Summa I, 105 4 ad 2: *moveri voluntarie est moveri ex sese, idest a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ex alio.* 2) Summa I, 23 1 c. 3) I, 23 4. 4) I, 23 7. 5) I, 23 3. 6) I, 23 3 ad 2. 7) I, 23 5 c; vgl. II a, 112 2 c. 8) II a, 112 3 c. 9) I, 23 6, speziell ad 2. 10) I, 23 5. 11) I, 19 6 ad 1: entweder = *deus vult salvos fieri omnes, qui salvantur,* oder = *omnis generis homines,* oder von der *voluntas antecedens [non ex parte volentis, sed ex parte volitorum]* zu verstehen: alle Menschen als Menschen will Gott selig machen, aber *consideratis omnibus circumstantiis particularibus* geht sein Wille *secundum exigentiam suae justitiae* darauf, dass einige verdammt werden.

das *se praeparare ad gratiam* zu unterlassen[1]), d.h. die Gnade von Anfang an von sich zu stossen, und nach Empfang der Gnade der Erwerbung von Verdiensten mit Hülfe derselben sich nicht anzunehmen[2]), d. h. die Gnade zu verlieren. Dann macht die thomistische Lehre den Eindruck eines semipelagianisch verbogenen Augustinismus, wie ihn Gregor d. Gr. vertrat[3]). Aber selbst dann bleibt die augustinische Färbung der thomistischen Gedanken unverkennbar. Das zeigt die Lehre von der *justificatio* und vom *meritum*. Die *justificatio* ist dem Thomas ein Effekt der *prima gratia*, die nicht verdient werden kann[4]); — *merita* der *nondum justificati* kennt Thomas nicht. Diese ihrem innersten Wesen nach *(originaliter)*[5]) als *infusio gratiae* zu definierende *justificatio* bringt dem Menschen *in instanti*, nicht *succesive*[6]), mit diesem *donum infusionis* einen *motus liberi arbitrii in deum*, d.i. die *fides*[7]), einen *motus liberi arbitrii in peccatum*[8]) und die *remissio peccatorum* als unverdienbares göttliches Gnadengeschenk. Freilich ist, *quia nulla forma potest esse in materia non disposita*, eine *praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis* nötig[9]); aber Thomas bemüht sich mit Erfolg, diesem für ihn philosophisch nötigen Gedanken jede unaugustinische Färbung zu nehmen: die *praeparatio*, welche das *donum habituale* der Gnade als solches fordert, wirkt Gott selbst[10]), sie geht gar nicht immer der *infusio* vorher, sondern ist gelegentlich *simul cum ipsa infusione*[11]), und wenn sie — in der Form eines *movere hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum* — vorhergeht, so ist weder dies *auxilium gratiae* verdienbar[12]), noch ihr Effekt, die *praeparatio* selbst, ein Verdienst, das als solches die *infusio* bedinge[13]). Diese Unterscheidung zwischen dem *donum habituale gratiae* und einem *auxilium gratiae*[14]) ist freilich später verhängnisvoll geworden, aber sie ist bei Thomas nicht nur terminologisch, sondern auch ihrem Gedankengehalte nach augustinisch[15]).— Das freilich giebt Thomas

1) IIa, 112 2 c. 2) I, 23 6 ad 1. 3) DG § 55, 3. 4) IIa, 114 5. 5) IIa, 113 7 c. 6) IIa, 113 7. 7) IIa, 113 3 u. 4. 8) ib. 5. 9) IIa, 112 2. 10) IIa, 113 7 c: *non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit.* 11) IIa, 112 2 ad 1 u. 2. 12) ib. ad 1 u. 2 und c. 13) IIa, 112 2 ad 1 u. 112 3 c: *secundum quod est a libero arbitrio . . . nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae.* 14) IIa, 110 2 c; 111 2 c; 112 2 c. 15) Die Unterscheidung ist bei Thomas eine rein begriffliche (vgl. IIa, 110 2), und das *auxilium gratiae* ist, wie oben gesagt, vor der *infusio gratiae*, rein als *operans* sowie als unverdienbar gedacht; und bei den *justificatis* dient die

zu, dass vom Moment der *infusio* (bezw. der in der unverdienbaren *reparatio gratiae* wiedererneuten *infusio*)[1] an der *justificatus* sich *merita* erwerben kann und soll[2]: das ewige Leben wie die *augmenta gratiae* werden verdient. Allein ein Zwiefaches hält auch diese Gedanken der augustinischen Tradition nahe. Zunächst dies, dass Thomas die Begriffe des *meritum de condigno*, bei dem die Leistung des Lohnes wert ist (vgl. § 48, 3c), und des *meritum de congruo*, bei dem die Leistung nur nach Billigkeitserwägung dem Lohne in gewisser Weise entspricht, — Begriffe, die von andern verwendet waren, um die *merita justificatorum* und die der *nondum justificati* ihrem Werte nach zu differenzieren[3]), — dazu benutzt, um die Verdienstlehre möglichst unanstössig zu machen. *Merita* im strengen Sinne der *justitia*, so meint er, kann eigentlich kein Mensch vor Gott sich erwerben[4]); wenn man sagt, das ewige Leben werde *ex condigno* verdient, so kommt das *meritum* dabei nur als *opus gratiae* und *secundum dignitatem gratiae* in betracht; *secundum substantiam operis* und *secundum quod procedit ex libero arbitrio* ist jedes *meritum* der *justificati* — und *nondum justificati* können in keiner Weise etwas „verdienen“ — nur ein *meritum de congruo*[5]). Sodann erklärt Thomas ausdrücklich[6]), dass auch die *merita*-bedingende *gratia habitualis*, die als *merita*-bedingend *cooperans* ist, als *operans* bezeichnet werden müsste *inquantum animam gratam deo facit*. — Je gewichtiger das vom genuinen Augustinismus abziehende Schwergewicht der kirchlichen Tradition und Praxis war, desto bewundernswerter ist die Energie, mit der Thomas sich diesen Einflüssen zu entziehen sucht. Protestantischerseits wird es längst nicht genug anerkannt, dass genuin augustinische Gedanken im thomistischen System volle Bewegungsfreiheit haben.

2d. Doch erklärt sich[7]) das protestantische Urteil über die scholastische Gnadenlehre daraus, dass die thomistischen Traditionen im vorreformatorischen Katholizismus durch die scotistischen und nominalistischen abgelöst sind. In diesen [scotistischen

---

begriffliche Unterscheidung des *auxilium gratiae* und des *donum habituale* nur der deutlicheren Hervorhebung der göttlichen Aktivität selbst bei denen, bei denen die *gratia* eine ihnen eigne *qualitas* (die der *gratia habitualis*) gesetzt hat (vgl. IIa, 110 2 u. 111 2).

1) IIa, 114 7. 2) IIa, 113 7 ad 4; IIa, 114 1 u. 8. 3) Vgl. DG 65 8 über Bonaventura. 4) IIa, 114 1. 5) IIa, 114 3c. 6) IIa, 111 2c. 7) Vgl. Ritschl I³, 138.

und] nominalistischen Gedanken sind die deterministisch-prädestinatianischen Voraussetzungen des Thomismus beseitigt. Eine indeterministische Freiheitslehre verselbständigte die *praeparatio* oder *dispositio ad gratiam* zu einem *de congruo* meritorischen Thun — *facienti, quod in se est, deus non denegat gratiam* —, und bei den nun ausschliesslich unter den Begriff des *meritum de condigno* gestellten guten Werken der *justificati* trat die *gratia* hinter dem Thun des Menschen zurück: wenn der Mensch thut, was er kann *(quod in se est)*, so verdient er sich *ex congruo* die *gratia salvificans*, danach mit ihr *de condigno* die Seligkeit[1]). — Eine weitere Abweichung der jüngern, zunächst der scotistischen Scholastik von Thomas war die, dass, entsprechend der Auffassung des *status corruptionis* als eines blossen *defectus*[2]), die *remissio peccatorum* von der Stelle weggerückt wurde, die sie bei Thomas hatte. Während bei Thomas die *remissio* mit der *infusio gratiae* im Begriff der realen Veränderung des Sünders so zusammengeschlossen war, dass auf die den Akt der *justificatio* begrifflich abschliessende *remissio* (als auf die Konstatierung der nun auf dem *justificatus* ruhenden Liebe Gottes) ein besondrer Nachdruck fiel, hat Duns die *remissio*, weil sie keine reale Veränderung des Sünders bewirke, von der eine solche *mutatio realis* bringenden Gnadeneingiessung getrennt. Die *remissio* wurde so — dies war ein Zurücklenken zu einer Schwäche Augustins[3]) — zu einer indifferenten Voraussetzung der effektiven Begnadigung[4]).

3a. Zur Zeit des Tridentinum waren neben den nominalistischen Traditionen die thomistischen in der römischen Kirche wieder emporgekommen, und unter Einfluss der reformatorischen Bewegung hatten biblische, augustinische und thomistische Gedanken dahin zusammengewirkt, dass einzelne der Konzilsmitglieder den evangelischen Gedanken näher standen, als es die ersten antiprotestantischen Polemiker gethan hatten. Unter diesen Umständen war die Formulierung des in der sechsten Sitzung am 13. Jan. 1547 publizierten Dekrets über die Rechtfertigung eine höchst schwierige Aufgabe: vom 21. Juni 1546 ab bis zum 12. Jan. 1547 hat die Frage die Konzilsväter in Atem gehalten[5]). Vier- bezw. fünfmal ist das Dekret umgearbeitet worden: nach langen Vorarbeiten ist die erste Form[6]) am 24. Juni 1546

1) Vgl. Harnack, DG III, 555 ff. 2) Vgl. Seeberg, Duns S. 324. 3) Vgl. DG § 51, 1a. 4) Vgl. Seeberg, Duns S. 323 ff.; Ritschl I[3], 96—100. 5) Theiner I, 156—375. 6) ib. S. 203—209.

vorgelegt; die durch die Beratung als nötig erwiesene völlige Umarbeitung [1]), die Grundlage des schliesslich acceptierten Dekrets, kam am 23. Sept. heraus; die dritte Form [2]) ist am 6. u. 7. Nov. unter die Väter verteilt; die vierte Form ist in 6 Teilen [3]) in der Zeit vom 6. bis 15. Dez. vorgelegt; Kapitel VI—VIII haben im Zusammenhang mit dem zurückgestellten Kapitel IX *(contra inanem haereticorum fiduciam*, d. i. gegen die Heilsgewissheit) und samt einzelnen Sätzen aus dem übrigen Inhalt des ganzen Dekrets noch eine fünfte Bearbeitung erfahren [4]), die erst am 9. Jan. 1547 zwischen 9 und 12 Uhr abends zur Kenntnis der Konzilsväter gebracht wurde. — Das Lob, das HARNACK dem „Kunstprodukte“ dieser langen Erwägungen gespendet hat [5]), ist auf römischer Seite dankbar registriert worden [6]) — natürlich mit Unterschlagung der Prädizierung desselben als eines „Kunstproduktes“. Und doch verdient das Dekret das Lob, dass es „vortrefflich gearbeitet“ sei, vornehmlich deshalb, weil es ein „Kunstprodukt“ war, eine Kompromissformel zwischen Thomismus und Scotismus. Das Dekret hat aus thomistischem und nominalistischem Material eine den bisherigen Schulformen gegenüber neue Form der Gnadenlehre aufgebaut, die durch ihre praktisch erbauliche, z. T. biblische Färbung ihre Gleichzeitigkeit mit der deutschen Reformation verrät, und hat dennoch durch Wortdrechselei und Verschweigungen es fertig gebracht, der nominalistischen Gnadenlehre fast nur terminologische Opfer abzufordern und dem genuinen Thomismus zunächst noch das Recht zu lassen, sich gegen den Sinn des Dekrets mit seinem Wortlaut abzufinden.

3b. Von letzterer Eigentümlichkeit sehe ich zunächst ab (vgl. No. 3f). Bei der Darstellung der eigentlichen Meinung des Konzils könnte man geneigt sein, sich an die Unterscheidung der *tres status justificationis* zu halten, die man bei den Beratungen zunächst ins Auge fasste: der erstmaligen Setzung, der Bewahrung und der Wiederherstellung der Rechtfertigung [7]); denn diese Dreiteilung ist auch in dem schliesslichen Dekret noch erkenn-

1) THEINER I, 220—225. 2) ib. S. 280—285. 3) ib. S. 313f.: cap. I—V; 317: c. VI u. VII; 320f.: c. VIII; 323f.: c. X—XIII; 325f.: c. XIV—XVI; 328f.: canones. 4) ib. S. 366—368. 5) HARNACK, DG III, 605. 6) KL [2] 10 857. 7) THEINER I, 162: *primus, quando quis ex infideli fit fidelis, hoc est accedit tunc primum ad fidem; secundus, quomodo jam justificatus possit et debeat acceptam justificationem conservare; tertius, si quis post justificationem peccando exciderit, quomodo resurgere habeat, ut iterum justificetur.*

bar[1]). Allein ein Zwiefaches widerrät dies. Zunächst der Umstand, dass jene Dreiteilung einer nur halb durchgeführten Verbindung der Rechtfertigungslehre mit der Sakramentslehre entstammt: die Rechtfertigung ist der im Taufsakrament erstmalig[2]) und für die, *qui . . . ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus . . . per poenitentiae sacramentum*[3]) erfolgende Akt Gottes, durch den der Mensch ein justus wird[4]). — Dem entspricht die Unterscheidung des *status primus* und *tertius;* — der *status secundus* aber ist in diese Verbindung zwar bei der Sakramentslehre auch hineingezogen: *per sacramenta omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur*[5]), doch im Dekret über die Rechtfertigung ist bei der Bewahrung und Mehrung der Gnade von keinem Sakrament die Rede. Die Rechtfertigungslehre verrät also noch — und sie thut dies auch sonst —, dass sie, älter als die Sakramentslehre, ursprünglich ohne Rücksicht auf sie entworfen ist. Dann aber ist es unzweckmässig, in der Darstellung der Justifikationslehre auf die Unterscheidung der erstmaligen und der wiederholten *justificatio* Rücksicht zu nehmen. — Sodann ist es von hervorragender Wichtigkeit, zu betonen, dass das schliessliche Dekret nicht so thomistisch geblieben ist, wie jene Dreiteilung es erwarten lassen könnte. Die Gleichsetzung der *justificatio* mit dem *ad fidem primum accedere,* die bei den Verhandlungen gelegentlich der Abgrenzung des ersten *status* ausgesprochen wurde[6]), ist rein thomistisch. Denn Thomas kennt vor der *justificatio* keine *fides.* Wohl verwendet auch er die Unterscheidung von *fides informis* und *fides caritate formata* (vgl. Gal 5 6), allein bei der erstmaligen *justificatio* giebt Gott gleichzeitig die *fides* und den *motus caritatis*[7]); fides informis kann also Thomas, wenn er konsequent geblieben ist — es scheint freilich, als habe er diese Konsequenz nicht streng festgehalten[8]), — nur bei den einmal schon Gerechtfertigten, aber Gefallenen gekannt haben. Das schliessliche Dekret des Tridentinum aber hat mehr im Sinne der nachthomistischen Scholastik, als im Sinne des Thomas vor die *justificatio* eine *praeparatio ad justificationem* eingeschoben und hat, was Thomas zur Rechtfertigung selbst rechnete, den *motus fidei in deum* und den *motus contra peccatum,* zu dieser

1) c. 1—9, D. 675—684; 10—13; 14—15; 16 allgemein. 2) c. 7, D. 681. 3) c. 14, D. 690. 4) c. 7, D. 681. 5) sess. 7 prooem., Mirbt[2] S. 216. 6) Vgl. oben S. 284 Anm. 7. 7) Summa IIa, 113 4 ad 1. 8) Summa IIb 6 2 ad 3.

praeparatio gezogen[1]) und hat dann die *justificatio* selbst, entsprechend der scotistischen Tradition, in der nur als Voraussetzung des eigentlichen Rettungsprozesses gewürdigten *remissio peccatorum* und in der *infusio caritatis* gefunden. Den Gedanken aber, dass in der Rechtfertigung zugleich *fides*, *spes* und *caritas* gegeben würden, hat man beibehalten[2]). Da nun diese in der *justificatio* dem Menschen geschenkte *fides*, wenn auch ohne diese Formel, als *fides caritate formata* charakterisiert ist, so muss unter der *fides* der *praeparatio* die *fides informis* verstanden werden. Der *status primus* zerlegt sich somit in 2 *status: praeparatio* mit *fides informis* und *justificatio* mit *fides caritate formata.* Jene Dreiteilung ist also dem Dekret gegenüber unzweckmässig. — An Stelle der 3 *status* der anfänglichen Beratungen über die Rechtfertigungslehre und an Stelle der 2 thomistischen Gedankengruppen, derjenigen *de justificatione* und der *de merito*, sind in der tridentinischen Rechtfertigungslehre die Lehren von der *praeparatio ad justificationem* (vgl. No. 3c), von der *justificatio ipsa* (No. 3d) und von der Bewahrung der *justificatio* oder von den *bonis operibus* (No. 3e) zu unterscheiden. Was in dem Dekret über die Busse gesagt ist, wird bei den Sakramenten behandelt werden.

3c. Eine *praeparatio* oder *dispositio*, ein *disponi* oder *se disponere ad justificationem*[3]) ist bei allen Erwachsenen nötig; nur bei der Kindertaufe fällt es weg. Das *exordium* dieser *praeparatio* bildet die *gratia dei praeveniens, hoc est ejus vocatio*[4]). *Excitati divina gratia et adjuti*, kommen die Menschen, wenn sie zustimmen wollen[5]), zum Glauben, d.h. zur fides informis (vgl. § 47, 5c), dem *libere moveri in deum*, sodann und ebendamit zu dem *concuti divinae justitiae timore* und zu der Hoffnung, dass Gott ihnen gnädig sein werde *(fore)* um Christi willen, zum Anfange einer Liebe zu Gott und zu dem *moveri adversus peccata per odium aliquod et detestationem*[6]). Das alles — *fides, spes,* Anfänge der Liebe zu Gott und Reue über die Sünde — stellt sich also ein vor der eigentlichen *susceptio gratiae [infusionis]*[7]), — freilich „auf Antrieb und mit Hülfe der Gnade", mit der man „zusammenwirkt"[8]). Allein was ist diese *gratia praeveniens?* Es ist nicht nur an die *vocatio* im Sinn der äusseren Verkündigung der Wahrheit zu

1) sess. 6 c. 6, D. 680. 2) c. 7, D. 682. 3) c. 5f., D. 679f. can. 4 u. 7, D. 696 u. 699. 4) c. 5, D. 679. 5) Vgl. can. 4, D. 696. 6) c. 6, D. 680. 7) Vgl. c. 7, D. 681. 8) *cooperando,* c. 6, D. 679.

denken; schon hier handelt es sich auch um eine innerlich wirkende *inspiratio*[1]). Doch worin besteht diese? — Wenn man auf die *illuminatio spiritus*[2]) hinweist, so hilft diese Antwort wenig weiter. Die „Gnadenhülfe" bleibt ein unklarer Begriff.

3d. Auf diese *praeparatio* „folgt" die *justificatio ipsa*. Ihr Begriff ist der augustinische. Die *justificatio* ist der Akt Gottes[3]), durch welchen wir versetzt werden in den *status gratiae et adoptionis filiorum dei*[4]), *ex injustis justi* werden — *non modo reputamur* — und *amici dei ex inimicis*[5]). Dies aber vollzieht sich nicht *sola peccatorum remissione*[6]). Die *remissio* gehört freilich zur *justificatio* hinzu[7]), aber sie tritt, wie bei Augustin und Duns, zurück. Das Entscheidende ist, dass *durch den hl. Geist die Liebe zu Gott (caritas dei*, Gen. obj.) — und mit ihr Glaube und Hoffnung in ihrer Vollendung — *ausgegossen wird in die Herzen derer, die gerechtfertigt werden* (Rm 5 5)[8]). Dadurch wird die *justitia dei* (Rm 1 17) in uns begründet, d. h. eine uns inhärierende Gerechtigkeit wird in uns gesetzt, die Gott zum Urheber hat[9]), unser innerer Mensch wird erneuert und heilig gemacht[10]). Die Aufnahme der *gratia* und der *dona*, die diese innere Umwandlung bedingen, ist eine *voluntaria*[11]). Gott giebt diese Rechtfertigung *gratis*, d. h. *nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationem promeretur*[12]); doch giebt Gott die Gnade *secundum propriam cujusque dispositionem*[13]) — das kann, obwohl die Termini nicht gebraucht sind, nur heissen: die *justificatio* „folgt" der *dispositio* nicht *ratione meriti de condigno*, wohl aber *ratione meriti de congruo*.

3e. Die durch die *justificatio* gesetzte *justitia* soll wachsen: *qui justus est, justificetur adhuc*; der *renovatio* soll ein fortgehendes *renovari* folgen[14]). Dies *incrementum acceptae justitiae* ist natürlich ein durchs ganze Leben dauernder „Prozess"; — die *justificatio* selbst aber wird dadurch ebensowenig ein Prozess, wie die Geburt deshalb ein zwanzigjähriger Prozess genannt werden kann,

---

1) c. 6, D. 679. 2) ib. 3) Die Rechtfertigung ist auch für das Tridentinum kein „Prozess". Die gegenteilige Behauptung vieler Lehrbücher ist nichts als ein vulgärer Irrtum (vgl. DG § 65, 8 Anm.). 4) c. 4, D. 678. 5) c. 7, D. 681. 6) c. 7, D. 681. 7) Vgl. c. 7, D. 681: *abluit et sanctificat*. 8) sess. 6 c. 7, D. 682. 9) c. 16, D. 692, vgl. c. 7, D. 681; dazu DG § 77, 2a Anm. 10) Vgl. c. 7, D. 681: *justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis*. 11) c. 7, D. 681. 12) c. 8, D. 685. 13) c. 7, D. 681. 14) c. 10, D. 685.

weil der neugeborne Mensch noch etwa 20 Jahre wächst und erstarkt. Wirklich gerecht, d. h. in einem Zustande, in dem er ein Anrecht auf das ewige Leben hat, ist der in der *gratia justificans* Stehende auf jeder Stufe dieser Entwicklung; die ihm noch anklebenden *levia peccata* sind *venialia*[1]). Dass trotzdem eine Vermehrung der justitia als möglich gedacht ist, bedarf, solange es sich um ethische Betrachtung der inhärenten *justitia* handelt, keiner Erklärung; sofern die *justitia* als Bedingung der Seligkeit gedacht ist, wird es verständlich, wenn man bedenkt, dass gemäss dem zwischen Gott und Mensch vorausgesetzten Lohnverhältnis (§ 47, 3) dem *augmentum justitiae* ein *augmentum gloriae* entspricht[2]). Erworben wird die Vermehrung der Gnade *cooperante fide operibus bonis*[3]); — ob *de congruo*, oder *de condigno*, wird nicht gesagt. Schon deshalb gilt Jak 2 24: *ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum*[4]). Es gilt sodann deshalb, weil die *vita aeterna* von Gott, dem *justus judex*, als *remuneratio* für die *bona opera* gegeben wird[5]): *justificati .... illis operibus, quae in deo sunt facta, divinae legi*[6]) *pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore .... consequendam vere promeruisse censeantur*[7]). Doch ist bei allen *bonis operibus* ein *influxus* göttlicher Gnadenkraft[8]), ein *auxilum gratiae*[9]), Voraussetzung; es ist Gottes grosse *bonitas erga omnes homines, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona*[10]).

3f. Wie verhalten sich diese Gedanken zu den thomistischen? — Ein kurzes Eingehen auf diese Frage ist um des Folgenden willen nötig. Dass das Detail des Aufbaus der Lehre der nachthomistischen Scholastik folgt, ist schon ausgeführt. Vollständig aber wird das Verhältnis der Gnadenlehre des Tridentinum zur thomistischen erst erkannt, wenn man bedenkt, dass die entscheidenden Grundgedanken des Thomismus nicht negiert sind. Denn so zweifellos das Tridentinum gestattet, ja im antiprotestantischen Interesse wünscht, dass die prädestinatianischen Gedanken im Sinne indeterministischer Freiheitslehre modifiziert werden, so ist doch die thomistische Prädestinationslehre

---

1) c. 11, D. 686; vgl. KL² IV, 1291. 2) sess. 6 can. 32, D. 724. 3) c. 10, D. 685, vgl. Jak 2 22; can. 24, D. 716: *per bona opera.* 4) c. 10, D. 685. 5) c. 16, D. 692. 6) Dass auch die Gerechtfertigten an Gottes Gesetz gebunden bleiben (c. 11, D. 686), ist nach § 47, 3 selbstverständlich. 7) c. 16, D. 692. 8) ib.: *Christus ... in ipsos justificatos virtutem influit.* 9) can. 22, D. 714. 10) c. 16, D. 692.

durch das Tridentinum nicht ausgeschlossen. Denn ein *arcanum mysterium divinae praedestinationis* ist anerkannt[1]), und in Kanon 17, wo man nach dem Eingang eine Abweisung des Gedankens einer *praedestinatio ad mortem* erwartet, läuft das Satzgefüge schliesslich nur auf eine Abweisung der *praedestinatio ad malum* hinaus[2]); eine *voluntaria* ist die *susceptio gratiae* aber nicht nur für das Tridentinum[3]), sondern auch nach Thomas. Selbst das tridentinische „*deus justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur*“[4]) ist auch von thomistischer Freiheitslehre aus verständlich; und die Behauptung, dass der Mensch im stande sei, der berufenden Gnade nicht zuzustimmen *(dissentire), si velit*[5]), lässt Raum selbst für die *irresistibilitas* der Gnade, in ihrer thomistischen sowohl wie in ihrer augustinischen Fassung, denn das „*si velit*“ kann aufgefasst werden als eine Beschränkung des *dissentire posse* auf die Fälle, in welchen Gott den Menschen das *dissentire posse* lässt, weil er nicht so auf sie einwirkt, wie er es bei den Erwählten thut. Die These endlich, dass die *gratia vocationis* und die *gratia justificationis* auch Nichtprädestinierten zu teil werde[6]), ist neben der Anerkennung eines *donum* oder *munus perseverantiae*[7]) weder unaugustinisch noch unthomistisch. Selbst das über die *dispositio ad justificationem* Gesagte lässt sich, weil das *hanc praeparationem . . . justificatio ipsa consequitur*[8]) die Grenze zwischen *praeparatio* und *justificatio* unsicher macht, mit geringen terminologischen Opfern thomistisch zurechtstutzen; und die Definition, die *justificatio* sei *non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio*[9]) vermeidet, es über das zeitliche Verhältnis der *donatio remissionis* zur *infusio gratiae* eine Aussage zu machen.

4. Nur eine Einsicht in dies Verhältnis der tridentinischen Gnadenlehre zum Thomismus macht die nachtridentinische Entwicklung der Gnadenlehre verständlich. Es handelt sich dabei — um von dem unklaren, mit Heterogenem durchsetzten Augustinismus des Bajus (§ 40,5) zu schweigen — vornehmlich um die thomistisch-molinistische Kontroverse. Der Thomismus des Dominicus Bañez († 1604), dem Molina entgegentrat, vermochte trotz des Tridentinum den prädestinatianischen Determinismus des Thomas geltend zu machen. Gott giebt zwar, so meinte

1) c. 12, D. 688. 2) D. 709. 3) c. 7, D. 681. 4) c. 11, D. 686. 5) can. 4, D. 696. 6) can. 17, D. 709. 7) c. 13, D. 689; can. 16, D. 708. 8) c. 7, D. 681. 9) ib.

Bañez, allen eine *gratia sufficiens*, sodass sie könnten, wenn sie wollten; aber sie kommen so noch nicht zum faktischen Wollen. Das Wollen tritt nur ein und tritt dann unfehlbar ein, wenn Gott, der allen Kreaturen durch seine *praemotio seu praedeterminatio physica* die Bethätigung ihrer Fähigkeiten verursacht, durch seine *gratia ab intrinseco efficax* den freien Willen zu freiem Zustimmen bestimmt. Dass dieses Bestimmen nicht bei allen eintritt, ist letztlich begründet in der *praedestinatio ante praevisa merita*, zu der die *reprobatio* der *praesciti* das logisch unvermeidliche Korrelat bildet. Ludwig de Molina († 1600; vgl. § 40, 5), der *gratia sufficiens* und *gratia efficax* nicht an sich, sondern nur in Rücksicht auf den im letztern Falle hinzukommenden Consensus des im indeterministischen Sinne als frei gedachten Willens unterschied und bei der *praedestinatio ad vitam* die *scientia media* Gottes zu Hülfe nahm, d. h. sein Wissen von dem Bedingt-Zukünftigen[1]), hatte zwar dem Tridentinum gegenüber leichte Stellung. Aber Augustin und Thomas machten ihm Not. Dass beide durch das Tridentinum aus ihrer Autoritätsstellung noch nicht verdrängt waren, ist in der durch die molinistische Kontro-

1) Molina hoffte, mit der Verwertung des Begriffs der *scientia media* der Begründung der *praedestinatio* auf die *praevisa merita*, die auch er als „semipelagianisch“ bekämpft, zu entgehen. Gott weiss nicht nur vermöge seiner *scientia visionis sive libera* die wirklich zukünftigen freien Handlungen im voraus, er kennt auch nicht nur vermöge seiner *scientia simplicis intelligentiae sive naturalis* alle in abstrakto möglichen Dinge: er weiss auch *scientiā mediā*, was wirklich zukünftig sein würde, wenn Bedingungen einträten, die er zunächst nur als mögliche ins Auge fasst. So weiss er, welche Menschen sich retten lassen würden, wenn er so, und welche, wenn er anders den Weltplan fassen würde. Auf Grund dieser *scientia media* hat er dann unsere Welt verwirklicht und nach seinem freien Wohlgefallen den Menschen die Gnaden bestimmt — hier nur *gratia sufficiens*, dort *gratia efficax* —, die untrüglich den Erfolg haben, zu verwirklichen, was er *scientiā mediā* als Verlauf eines so eingerichteten Weltplanes vorausgesehen hatte und seit der Entscheidung für ihn auch *scintiā liberā* voraussieht. — Nicht als „Verdienstursache“ soll die als bedingt-zukünftig vorausgesehne *cooperatio voluntatis* inbetracht kommen, sondern nur als faktisch gestaltende Voraussetzung des göttlichen Gnadenratschlusses. — Doch läuft die Konstruktion auf ein Markten mit dem Begriff der „Verdienstursache“ hinaus. Gott prädestiniert die, welche bei einer derartigen Einrichtung der Welt geeignet sein würden, sich retten zu lassen, d. h. doch er prädestiniert diese und nicht jene, weil diese geeignet sind, sich retten zu lassen. *Praedestinatio ad vitam* und *ad mortem* sind koordiniert, weil erstere in gleicher Weise, wie letztere, durch das So-sein der freien Menschen bedingt ist.

verse verursachten „Congregatio de auxiliis gratiae" (1598—1607) zu schärfstem Ausdruck gekommen. Nur die Zurückhaltung Clemens' VIII. (1592—1605) hat die von der Kongregation mehrfach beschlossene Censurierung Molinas verhindert; und trotz aller Anstrengungen erlangten die Jesuiten schliesslich nur „eine Vertagung und Einschläferung der Sache" [1]): Paul V. verbot (1607), eine der einander entgegengetretenen Anschauungen zu verketzern [2]). In der That blieben beide Anschauungen in der Kirche vertreten. Doch traf die Kritik, welche die päpstlichen Konstitutionen „Cum occasione" und „Unigenitus" (vgl. § 40,6) an dem schlichteren Augustinismus der Jansenisten übten, auch den auf scholastische Schrauben gestellten Augustinismus der Thomisten [3]). Wenn dennoch der Dominikaner Benedict XIII. 1724 seinen Ordensgenossen anheimgab, die Schmähungen gegen die thomistischen Lehren *„de gratia per se et ab intrinsecò efficaci ac de gratuita praedestinatione sine ulla praevisione meritorum"* zu verachten [4]), wenn er nach Bestätigung der Konstitution „Unigenitus" im Jahre 1725 in einer eignen Konstitution erklärte, dass der hl. Thomas und die wahre thomistische Schule von den Irrtümern Jansens und Quesnells soweit als möglich entfernt seien [5]), — so kann dieser päpstliche Eiertanz schwerlich die Behauptung rechtfertigen, dass „das kirchliche Lehramt" bis zum heutigen Tage die thomistisch-molinistische Kontroverse nicht entschieden habe [6]). Sie ist im jansenistischen Kampfe faktisch im Sinn der Jesuiten erledigt worden. Und wenn das Vaticanum von der *fides [informis]* sagt, sie sei ein *donum dei*, und im *actus fidei* leiste der Mensch Gotte *liberam obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando* [7]), so ist durch diese Erklärung eine genuin thomistische Interpretation des Tridentinum m. E. ausgeschlossen, anti-molinistische Lehrweise zum mindesten sehr erschwert.

5. Dem entspricht, was jetzt in den Katechismen [8]), in ausgeführteren Lehrbüchern [9]) und in theologisch-dogmatischen Aus-

1) KL² III, 915. 2) D. 964. 3) Vgl. 2, 3 u. 4 der verurteilten Sätze Jansens (D. 967—969) und von den 101 in der Bulle „Unigenitus" censurierten Sätzen Quesnells (D. 1216 ff.) No. 2, 5, 10—13, 19, 24, 30. 4) Breve d. d. 6. Nov. 1724, Bull. VIII, 478 f. 5) „Pretiosus" d. d. 26. Mai 1727, Bull. XIII, 286 ff.; vgl. Simar II, 578. 6) KL² III, 918; Simar II, 574. 7) Vat. de fide 3, D. 1640. 8) auch dem Hefeles (S. 44 ff.) und dem Pariser (S. 104). 9) Martin II, 102 ff.

führungen[1]) als kirchliche Lehre tradiert wird. Unter den mancherlei Einteilungen der Gnade, welche die Tradition mit sich führt — *gratia increata*[2]), *gratia creata*[3]), *creatoris, gratia Christi, gratia gratis data* und *gratia gratum faciens*[4]), *gratia externa*[5]), *gratia interna, gratia operans, cooperans* und *perficiens, gratia actualis* und *habitualis* —, spielt eine entscheidende, bis in den Katechismusunterricht hineinragende Rolle nur die Teilung der heilschaffenden, innern Gnade (*gratia gratum faciens, interna*) in die „Gnade des Beistandes oder wirkliche oder vorübergehende Gnade" (*gratia actualis*) und in die „zuständliche, heiligmachende oder rechtfertigende Gnade" (*gratia habitualis, sanctificans sive justificans*). In der theologischen Tradition[6]) wird dabei der Gedanke festgehalten (vgl. oben S. 281 Anm. 15), dass die *gratia actualis* auch in den Gerechtfertigten neben der *gratia habitualis* in verschieden bestimmtem Masse nötig sei; in der Katechismustradition kommt die *gratia actualis* vornehmlich als die *gratia* der *praeparatio* oder *dispositio ad justificationem* zur Geltung. Da wirkt sie, den Verstand erleuchtend (*gratia illuminans*) und „den Willen bewegend" (*gratia movens sive confortans*), den Glauben, die Hoffnung, die anfangende Liebe, Reue, guten Vorsatz und das Verlangen nach Taufe bezw. Busse. Sie wirkt dies nicht nötigend, so notwendig sie ist; der Mensch muss ihr zustimmen, und das Eintreten dieses *cooperari* macht die *gratia* zur *gratia*

1) Vgl. z. B. die Artikel „Gnade" KL[2] V, 717—753 und „Rechtfertigung" X, 854—869. Simar II, 557—667 hält sich — der Fiktion entsprechend, dass die thomistisch-molinistische Kontroverse noch nicht entschieden sei (vgl. S. 263 Anm. 4) — dieser „seit dem Ende des 16. Jahrh. vielfach verhandelten Schulfrage" gegenüber, soweit er vom „Dogma" spricht, neutral (S. 574 ff.), zieht sich deshalb, wo nichts andres hilft, auf den Gedanken des „unbegreiflichen Glaubensgeheimnisses" zurück (S. 584, 660). Faktisch geht er in bezug auf alle entscheidenden Fragen in den gleichen Bahnen wie Martin und die Katechismen. 2) d. i. die Gnade ihrer wirkenden Ursache nach, die ewige göttliche Liebe selbst. 3) d. i. die zeitliche Offenbarung jener ewigen göttlichen Liebe. 4) Die *gratia gratis data* wird jetzt allgemein so gefasst, wie schon Thomas (vgl. DG 65 8) sie verstand: die Charismen sind *gratiae gratis datae.* Von der *gratia gratum faciens* unterscheidet man sie durch die Erklärung, jene — die *gratis data* — werde zunächst zum Heile andrer gegeben, diese bezwecke zunächst das eigne Heil des Empfängers. Der Fortbestand der *gratiae gratis datae,* zu denen auch die „sakramentalen Gewalten" gerechnet werden, ist an eine Disposition des Willens in dem, der sie hat, nicht geknüpft. Vgl. Simar II, 562; Martin II, 103. 5) Diese erweist sich in den Lebensführungen. 6) Simar II, 570; KL[2] V, 746.

efficax, sein Ausbleiben charakterisiert sie als „*inefficax*“[1]). *Sufficiens* ist die *gratia* in beiden Fällen; und „*hinlängliche Gnade giebt Gott allen Menschen*“[2]). Man hält dies für ein Dogma declaratum; denn Alexander VIII. hat 1690 den Satz verurteilt: *pagani, Judaei, haeretici aliique hujus generis nullum accipiunt a Jesu Christo influxum*[3]). In dieser den Zusammenhang mit der Heilsgeschichte nur als Dekoration noch festhaltenden[4]) Fassung der *gratia actualis* hat man ein Palladium gegenüber allen aus der augustinischen Tradition erwachsenden Schwierigkeiten. Der so gefasste Begriff der *gratia actualis* wird zu einem Schutztitel dafür, dass man die eigentliche Gnadenlehre — die Lehre von der *gratia sanctificans* — auf einem rein moralistischen Unterbau aufbaut, der mit dem Oberbau durch den Mörtel des *meritum de congruo* verbunden ist. Denn dass das *cooperari gratiae [actuali]*, wenn es auch nicht im eigentlichen Sinne verdienstlich ist, also kein *meritum de condigno* darstellt — *merita de condigno* müssen in der *gratia habitualis* wurzeln —, dennoch „heilschaffend“ ist, ein *meritum de congruo* begründet, ist offenbar allgemeine Annahme[5]). Unter diesen Umständen ist die These, dass die *gratia actualis* verdient werden könne, entbehrlich; der Satz *facienti quod in se est, deus non denegat gratiam* wird zumeist verworfen[6]): „die *gratia* ist *gratuità*“! Doch da Gott sie allen giebt, hat man gegenwärtig trotz dieser augustinischen Formel das Gleiche, was jener Satz behauptete; man kann ihn heute formulieren: *coope-*

1) Martin II, 106; wesentlich ebenso Simar II, 574. 2) So Martin II, 105 und alle mir bekannten deutschen Katechismen. Auch Simar II, 653f. spricht nicht nur diesen für die Gnadenlehre des gegenwärtigen Katholizismus m. E. entscheidenden Satz auch seinerseits aus: *Der Glaubenssatz von der Universalität des göttlichen Heilswillens ist näher dahin zu verstehen, dass Gott auf Grund der Verdienste Christi allen Menschen (Erwachsenen) aller Zeiten zu ihrem Heil genügende Gnaden (gratia sufficiens) dargeboten habe und darbiete,* sondern führt ihn auch „dem heidnischen Teile der Menschheit“ gegenüber ausdrücklich näher aus. 3) D. 1162. Auf diese Entscheidung verweist auch Simar II, 654. 4) Vgl. Simar in Anm. 2. 5) Vgl. Simar II, 633: *Ein solches meritum de congruo wird angenommen bei der übernatürlich guten, d. h. aus der aktuellen Gnade entspringenden, freien Selbstbethätigung des nicht Gerechtfertigten.* Hinreichende aktuelle Gnade aber erhalten alle Menschen! — Dass der Begriff der bloss „genügenden“ Gnade im Unterschied von der *gratia efficax* doch wieder dem ein Hinterthürchen aufthut, der aus diesen „liberalen“ Gedanken heraus möchte, ist freilich zuzugeben; doch vgl. Simar II, 654 über die Heiden. 6) KL² V, 744; doch vgl. Deharbe S. 179 Fr. 21.

ranti gratiae actuali [omnibus hominibus communi] deus non denegat gratiam sanctificantem. — Diese Verleihung der inhärent werdenden *gratia sanctificans (habitualis)* ist die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist also ein Akt Gottes, durch welchen dem Menschen nicht nur die Vergebung seiner Sünden, sondern auch eben durch die *infusio gratiae* (Rm 5 5) innerliche Heiligung und Erneuerung (ein *justum fieri*) zuteil wird. Die notwendigen Früchte dieser *gratia sanctificans* sind sodann die guten Werke, die, wenn sie frei in Kraft der heiligmachenden Gnade gethan werden, kraft des Verdienstes Christi wirklich verdienstlich sind, Vermehrung der Gnade und die ewige Seligkeit — *de condigno* — verdienen.

6a. Das Verhältnis dieser römischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre zur evangelischen ist von beiden Seiten häufiger falsch, als richtig bestimmt worden. Das Tridentinum hat mit seiner energischen antiprotestantischen Polemik[1]) an der evangelischen Rechtfertigungslehre vorbeipolemisiert; und in der Gegenwart machen es die Römischen meist noch ungeschickter[2]). Aber auch auf evangelischer Seite ist in antikatholischer Polemik gesündigt worden. — Auf den Schlagwörtern „*sola fide*" und „*non solum ex fide, sed etiam ex operibus*" herumzureiten, ist gänzlich ziellos. Denn katholischerseits wird das Interesse der Heilsgewissheit, das Luther bei der Formulierung des Gedankens der *justificatio per solam fidem* bestimmte, offiziell nicht anerkannt[3]); und soweit etwas Analoges auch im Katholizismus als berechtigt gilt, heisst es auch dort: *in dei auxilio firmissimam spem*

1) c. 9, D. 684; c. 11, D. 686; c. 12, D. 688; can. 4—21, 24—28 u. 30 bis 32, D. 696 ff. 2) Vgl. z. B. Einig, der KL² X, 861 durch Fruktifizierung eines thörichten Prophetenworts de Lagardes gegen Luthers köstliche ἀφροσύνη (vgl. I Kor 11 1) in seinem Sendbrief vom Dolmetschen (EA 65 107) sich „viel unnütze macht". 3) Trid. sess. 6 c. 9, D. 684; can. 13—16, D. 705 ff. Dass vereinzelt auch auf katholischem Gebiet ein Verständnis für dies Interesse und in eben dem Masse auch ein Verständnis für das *justificari sola fide* vorhanden sein kann, beweist Bernhard v. Clairvaux (vgl. DG 63 5 Anm.). Diese Ausserungen Bernhards *de certitudine gratiae* waren auch in Trient nicht unbekannt (Conc. Trid. I, 589 1 f.), und in mehreren Kongregationen, am 15. Okt. 1546 (ib. 580 1), am 1. Dez. (ib. 589 22 ff.) und am 17. Dez. (ib. 593 31 ff. u. 109) ist *de justitia imputata et de certitudine gratiae* verhandelt worden. Es fehlte dabei der *certitudo gratiae* nicht an Verteidigern. Die schliessliche Formel des Dekrets (D. 684) ist ein Kompromiss: *post longam disputationem convenerunt omnes, tam qui sunt contra certitudinem, quam qui pro certitudine, quod nemo potest esse certus certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, de gratia dei* (ib. 600 6 ff.).

collocare omnes debent[1]); und als „verdienstlich" gelten dem Katholizismus die guten Werke nur kraft des Verdienstes Christi, dessen Glied der Gerechtfertigte geworden ist. Andrerseits ist selbst von Luther gesagt und von Melanchthon anerkannt worden, dass *fides sola justificat, sed numquam est sola*[2]). Wenn nun trotz der behaupteten — wenn auch verschieden gefassten — Notwendigkeit der guten Werke protestantischerseits das Gerechtsein vor Gott allein auf die *fides* begründet wird, die Gottes Gnade ergreift, so sollte katholischerseits doch nicht verkannt werden, dass hier eine im Interesse des Gewissensfriedens vorgenommene Abstraktion vorliegt. Die Dinge sind komplizierter, als das Operieren mit den runden Formeln der konfessionellen Polemik erkennen lässt. — Ueberdies muss die interkonfessionelle Polemik beachten, dass die ursprüngliche Tendenz der Lutherschen Gedanken über das *justificari sola fide* in der spätern Rechtfertigungslehre nicht klar festgehalten ist: der ursprünglich auf evangelischem Gebiet scharf gefasste Gegensatz zwischen Lohnordnung und Gnadenordnung ist dem Epigonen-Protestantismus nicht so deutlich geblieben, wie es im Interesse der Verständlichkeit der evangelischen Grundgedanken wünschenswert gewesen wäre, und im Streit über die Notwendigkeit der guten Werke haben manche evangelische Theologen — was evangelischerseits nicht geleugnet werden sollte[3]) — in der That vergessen, dass, was durch Abstraktion isoliert wird, dennoch sachlich untrennbar mit dem verbunden bleibt, von dem nur die Abstraktion es trennt. — Endlich darf nicht vergessen werden, dass Luther wie Melanchthon keineswegs die *justificatio* ursprünglich „nur auf die Gewissensberuhigung abgezweckt haben". Beide haben vielmehr zugleich behauptet, mit ihrer neuen Erkenntnis verständlich machen zu können, wie der Sünder die Möglichkeit des *bene operari* wiedererlange. Dies wird überall da verkannt, wo man behauptet, die römische und die evangelische Rechtfertigungslehre seien gar nicht vergleichbar, weil es dort um die Frage sich handle, wie ein Sünder ein aktiv Gerechter werde, hier darum, wo der Christ den Grund seiner stetigen Heilsgewissheit finden solle[4]). Das ist nur eine halbe Wahrheit oder eine

1) Trid. sess. 6 c. 13, D. 689. 2) Vgl. Luther in Gen. c. 15, EA lat. 3 305 u. 306; Melanchthon CR 9 622. 3) Auch Frank, Theol. der Concordienformel II, 174 erkennt dies an. 4) Ritschl I, 126 ff. u.

Dreiviertelwahrheit, die der ganzen Bedeutung der katholisch-evangelischen Lehrdifferenz nicht gerecht wird.

6b. Sucht man die Differenzen zwischen der römischen und der [ursprünglichen] evangelischen Lehre da, wo sie der Sache nach liegen, so ist folgendes zu nennen. α) Der Begriff der *gratia* ist ein andrer: im Katholizismus ist die *gratia* „eine übernatürliche Hilfe oder Gabe“ [1]), welche die Lohnordnung nicht ausschliesst, ihr vielmehr sich anpasst, sofern die *gratia* die nötigen *merita* ermöglicht; im Protestantismus aber ist *gratia* die alle „*merita*“ des Menschen ausschliessende, die Lohnordnung durch die Gnadenordnung ablösende *misericordia peccata condonans*. β) Dem Katholizismus ist die *remissio peccatorum* zwar die notwendige „negative oder privative“ Wirkung der *justificatio* [2]), aber nicht mehr; dem Protestantismus ist die Erfahrung der *remissio* das triebkräftige Grunderlebnis der Rechtfertigung. γ) Die katholische Lehre von der *justificatio* ist eine „objektive“ Lehre über ein göttliches Thun; die evangelische Rechtfertigungslehre ist ursprünglich ein Gefüge von Ueberzeugungen des Glaubens. Dort werden die Wahrheiten ohne alle Rücksicht auf die Stellung des Menschen zu ihnen entwickelt; hier ist das Ganze vom Standpunkt des glaubenden Menschen aus entworfen. δ) Endlich ist der Begriff des Glaubens ein verschiedener. Im Katholizismus ist *fides* das Fürwahrhalten der Offenbarung und im besondern das Fürwahrhalten der geoffenbarten [generellen] Wahrheit, dass der Sünder durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werde [3]); im Protestantismus ist die *fides* die *nuda*, d. h. auf alle eigne Gerechtigkeit verzichtende, *fiducia misericordiae* [4]). Im Katholizismus kann daher das paulinische *justificamur ex fide* nur insofern anerkannt werden, *quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis* [5]); eigentlich rechtfertigt erst die *caritas dei* (Gen. obj.), die mit der *gratia habitualis diffunditur in corda eorum, qui justificantur* [6]), die *fides* höchstens als *fides caritate formata*. Die Koordination von *fides* und *opera* hat daher im Katholizismus keine Schwierigkeit. Im

---

173—178. In der 2. u. 3. Aufl. (S. 142 u. 185ff.) hat Ritschl die hier angegriffenen Formulierungen z. T. modifiziert.

1) Deharbe S. 175. 2) KL² X, 864. 3) Trid. sess. 6 c. 6, D. 680; so auch Deharbe S. 178. 4) Luther WA I, 357 3. Vgl. DG § 78, 3a. 5) Trid. sess. 6 c. 8; vgl. Seeberg, ZkWL X, 693ff. und oben § 47, 1. 6) Trid. sess. 6 c. 7, D. 682.

Protestantismus aber ruht das *justificari*, das Sich-gerechtfertigtwissen, allein auf dem Glauben, weil die *fides* als *nuda fiducia misericordiae* den Gläubigen (vgl. γ) zur Abstraktion von allem nötigt, das der Katholik als *bonum opus* prädizieren würde [1]).

Schliesslich ist hervorzuheben, dass „die katholische Gnadenlehre" sich anders ausnimmt, wenn sie von einer Frömmigkeit interpretiert wird, die auf den auch im Katholizismus noch nicht verklungenen Ton des cyprianischen „*Dei est omne, quod possumus*" gestimmt ist, anders, wenn die Werktreiberei kirchlicher Volkserziehung sie praktisch auslegt, anders, wo ernstes Fragen nach dem Heile sich durch sie dirigieren lässt, anders, wo ein weltmännischer Theologe Fühlung mit dem Moralismus einer irreligiösen Gesellschaft sucht. Die mannigfaltige Brauchbarkeit der Lehre ist auch hier ein Charakteristikum der *catholica veritas.*

§ 50. Die verschiedenen Möglichkeiten des Loses der Menschen nach diesem Leben.

JosBautz, Der Himmel. Spekulativ dargestellt. Mainz 1881. — JBautz, Die Hölle. Im Anschluss an die Scholastik dargestellt. Mainz 1882. — JBautz, Das Fegfeuer. Im Anschluss an die Scholastik und mit Bezugnahme auf Mystik und Ascetik dargestellt. Mainz 1883. — JBautz, Weltgericht und Weltende. Im Anschluss an die Scholastik und die neuere Theologie dargestellt. Mainz 1886. — Vgl. im KL² die Artikel „Anschauung Gottes" (I, 877—844), „Fegfeuer" (IV, 1284—1296), „Genugthuung" (V, 308—325), „Himmel" (V, 2109—2112), „Hölle" (VI, 112—124) und die dort genannte weitere Litteratur.

1. Wie die Gnade an den einzelnen nach katholischer Auffassung wirkt, — das ist nicht übersehbar, bevor festgestellt ist, welche Möglichkeiten der Gestaltung seines Schicksals nach diesem Leben für den Menschen unter Voraussetzung der Wirksamkeit der Gnade vorliegen. — Grundlegend für die hier in betracht kommenden katholischen Gedanken ist die Vorstellung, dass durch die Gnade „nicht immer zugleich mit der Sündenschuld auch die ganze Sündenstrafe erlassen werde" [2]). Diese

1) Vgl. die überaus charakteristische Nachschrift, die Luther 1531 dem an Brenz gerichteten Briefe Melanchthons über die Rechtfertigung (CR 2, 501ff.) hinzufügte: *Et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea* (CR 2, 502f. = de Wette IV, 271). 2) Trid. sess. 14 can. 12, D. 800.

Vorstellung ist freilich nur in beschränktem Masse in das Licht des Dogma declaratum getreten[1]), aber sie ist eine der wichtigsten Voraussetzungen nicht nur der katholischen Lehre, sondern auch der Kirchen- und Frömmigkeitspraxis des Katholizismus. Es würde die Darstellung unnötig komplizieren, wenn man auf die Genesis dieser Vorstellung eingehen wollte; sie wurzelt m. E. in der Praxis der Satisfaktionen — nicht diese in ihr, und für eine bestimmte Phase ihrer Entwicklungsgeschichte hat die Klage Luthers Sinn, dass die *poenae canonicae* in Fegfeuerstrafen „umgewandelt" seien[2]). Gegenwärtig stellt sich die Lehre viel einfacher dar, als ihre verwickelte Entstehungsgeschichte vermuten lässt.

2. Jede Sünde bringt für den Sünder als Beleidigung Gottes einen *reatus culpae*, als Verletzung der göttlichen Rechtsordnung einen *reatus poenae* mit sich, und zwar ist die *poena*, wie bei der Erbsünde, so bei allen Todsünden die *poena aeterna*, bei lässlichen Sünden eine gelindere, zeitlich begrenzte *(poena temporalis)*. Die *gratia* bringt als erstmalige, als Taufgnade, *remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur*[3]). Bei den einmal schon Gerechtfertigten aber giebt die Gnade zwar auch stets die *remissio culpae et poenae aeternae*[4]); aber „nicht immer" vergiebt Gott *totam poenam simul cum culpa*[5]); ja im Grunde nimmt man an, es trete die *remissio omnis poenae* nach der Taufe nur selten ein. Es bleiben also dem wieder in den Gnadenstand eingetretnen Todsünder noch zeitlich begrenzte Strafen *(poenae temporales)* reserviert, die er *vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio*, leidend, zu tragen hat *(satispassio)*, oder dank Gottes gnädiger Anordnung im Diesseits durch *satisfactio* ablösen kann[6]). Ebenso ist es zweifellos, dass der mit unvergebnen *peccata venialia* aus dem Leben scheidende Gerechte zum Tragen der *poena temporalis* im Fegfeuer verpflichtet ist[7]). Darüber aber scheint keine feste Meinung zu existieren, ob die auf blosses Gebet hin vergebnen *peccata venialia*[8]) nur *quoad culpam* vergeben seien. Dass „nicht immer" die Strafe zugleich mit der Schuld erlassen wird, muss jedenfalls auch hier angenommen werden.

1) Trid. a. a. O. und sess. 6 can. 30, D. 722; sess. 14 c. 8, D. 783. 2) thes. 11 der 95, WA I, 233. 3) Eugen IV., D. 591. 4) Trid. sess. 6 can. 30, D. 722. 5) sess. 14 can. 12, D. 800. 6) Die *satisfactio* verdient diese Ablösung *de condigno*, KL² V, 311. 7) s. die Katechismen, z. B. Deharbe S. 82. 8) Trid. sess. 6 c. 11, D. 686.

3. Weiter ist für die römischen Vorstellungen von dem Schicksal der Menschen nach dem Tode entscheidend, dass nach dem Dogma declaratum feststeht: *illorum animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutae, sunt purgatae, mox in coelum recipi; illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere* [1]). Damit ist die Vorstellung eines von dem *judicium generale* [2]) am Ende der Tage zu unterscheidenden *judicium particulare* gleich nach dem Tode des einzelnen legitimiert worden. Die römische Kirche stimmt hier ganz mit der orthodoxen überein (vgl. § 29, 4). Schon das partikulare Gericht entscheidet definitiv über des Menschen Schicksal. Freilich tritt für die, welche für den Himmel nicht sofort reif sind, aber *remissio poenae aeternae* erlangt haben, zunächst der Strafzustand im Purgatorium ein. Doch dass sie nach Abbüssung ihrer Strafe in den Himmel kommen, stellt schon das partikulare Gericht nach ihrem Tode fest. Es wird auch mit dem Aufhören des *status viatoris*, d. h. der irdischen Pilgerschaft, ein endgültiger Zustand des Willens des Menschen hergestellt, auch die Möglichkeit weitern Erwerbs der Gnade hört auf. Das *judicium generale* des Endes macht die Seligkeit wie die Verdammnis intensiver, weil nun die auferweckten Leiber an dem Schicksal der Seelen Anteil bekommen; das Purgatorium hört dann zu existieren auf.

4. Im Detail ist über die *vita aeterna* zu sagen, dass der Kern ihrer für uns noch unfassbaren und ihrem Reichtum nach unbeschreibbaren Seligkeit die *visio beatifica* ist [3]). *Etiam ante resumptionem suorum corporum* sehen die Seligen „die göttliche *essentia* durch direkte Anschauung und von Angesicht *(visione intuitiva et faciali)*; und zwar so, dass kein Geschöpf als vermittelndes Anschauungsobjekt dazwischen tritt, vielmehr so, dass die göttliche Wesenheit unmittelbar sich bloss, klar und offen ihnen zeigt“ [4]). In diesem Anschauen „geniessen“ die Seelen die göttliche *essentia*, und *ex tali visione et fruitione . . . sunt vere beatae* [5]). Wegen der Uebernatürlichkeit dieser Seligkeit [6]) bedarf

1) Clem. IV, 1267, D. 387 = Florent. D. 588 = Gregor XIII., D. 870 = Urban. VIII. und Bened. XIV., D. 875. 2) Ben. XII. 1336, D. 456. 3) Vgl. Cat. Rom 1 13, 3 ff. 4) Ben. XII. 1336, D. 456. 5) Ben. XII. a. a O. 6) Vat. de fide 2, D. 1635.

die Seele, dass das *lumen gloriae* sie über sich selbst erhebe[1]). Dass *pro meritorum diversitate alius alio perfectius intuetur ipsum deum trinum et unum*[2]) macht, da Gott eine *simplex omnino . . . substantia spiritualis* ist[3]), den Theologen einige Not. Man hilft sich durch die Entscheidung, dass Gott von allen *totus*, aber nicht in gleichem Masse *totaliter* erkannt werde[4]).

5. Dementsprechend müsste für die Verdammten die *carentia visionis dei* als der wesentlichste und empfindlichste Kern ihrer Unseligkeit gedacht sein. Man unterscheidet auch die *poena privativa* oder *poena damni* und die *poena positiva seu sensus*. Erstere gilt als Strafe der Erbsünde, letztere als Strafe der *peccata actualia*[5]). Doch eben dies hat dahin geführt, dass die *poena damni* als viel weniger empfindlich erscheint, als die je nach dem Mass der Schuld verschiedene[6]) *poena sensus* (vgl. oben § 48, 2b a. E.). Dass das „ewige Feuer" der Schrift und des Dogmas[7]) „materielles, von unserm empirischen nicht wesentlich verschiedenes Feuer" sei[8]), ist *pia opinio*, nicht Dogma[9]); — „die Kirche" kann, je nach dem Bedürfnis der Hörer, dies oder jenes Register ziehen. — Die „theologische" Arbeit über dies Lehrstück hat auch sonst manche Sondermeinungen gezeitigt, die nur als Proben katholisch theologischer „Wissenschaft" ein Interesse haben. Was z. B. ist „wissenschaftlich" an der Frage, ob auch lässliche Sünden in der Hölle ewig bestraft werden? ob restierende zeitliche Strafen bereits vergebner Sünden auch in der Hölle nur zeitliche Dauer haben? oder an der Ortsfrage? — Der seit der Höllenfahrt Christi leere *limbus patrum* (vgl. § 49, 1a) und der *limbus puerorum* (§ 48, 2b a. E.), die mindest schrecklichen Teile der Hölle, werden übrigens zum Dogma gerechnet werden müssen.

6. In ähnlicher Weise, wie bei der Hölle, ist dem Fegfeuer gegenüber der Ueberschuss der in der Kirche lebenden Anschauungen über das Dogma declaratum sehr gross. Dogma ist

---

1) Clem. V. in conc. Vienn., D. 403. 2) Eugen IV., D. 588 = 870 = 875; vgl. Trid. sess. 6 can. 32, D. 724. 3) Vat. de fide 1, D. 1631. 4) KL[2] I, 878; Simar II, 1019 verweist darauf, dass die verschiedene Austeilung der Gnade des *lumen gloriae* die Verschiedenheit bedinge. 5) Inn. III., D. 341; vgl. Pius VI, D. 1389. 6) Eugen IV., D. 588. 7) Athanasianum D. 137 a. E. 8) Bautz, KL[2] VI, 116; vgl. „die Hölle" desselben Autors und ChW 1900 Sp. 61f. 9) Martin II, 223. Doch gilt es als unerlaubt, den Ausdruck „Feuer" ganz bildlich zu fassen; vgl. Bautz, ChW 1900 Sp. 61f.

nur, dass es ein *purgatorium* giebt [1]), dass die Seelen, die dort *extra statum merendi et augendae charitatis* [2]) Strafe leiden [3]), gereinigt werden [4]), und dass Fürbitte der Lebenden und Applikation des Messopfers ihnen nützt [5]). Ob die Bezeichnung dieses Läuterungsortes als eines *ignis purgatorius* (im Deutschen offiziell: *Fegfeuer*) bildlich, oder eigentlich zu verstehen ist: das hat das Dogma nicht entschieden; auch über den Ort des Purgatoriums, über die Grösse und die Empfindlichkeit der Strafe ist nichts „definiert". Im Gymnasialunterricht hat MARTIN dies ausdrücklich hervorgehoben [6]); andre halten die auch von BELLARMIN vertretene Ansicht, dass an „eigentliches materielles Feuer" zu denken sei, „für die bei weitem wahrscheinlichere, wenn nicht theologisch gewisse Sentenz" [7]), lokalisieren das Purgatorium — gleichwie die Hölle — im Innern der Erde [8]) und ergehen sich in erbaulichen Spekulationen und Anekdoten über die Empfindlichkeit und Dauer der Strafe [9]). Die Kirche kann auch hier dem Geschmack der Hörer sich akkomodieren. In welchem Mass die dem Tridentinum durch die Reformation eingejagte Scheu vor der Verbreitung „ungewisser" oder gar „auf Aberglauben hinzielender" Gedanken über das Fegfeuer [10]) im Volksunterricht geschwunden ist, zeigt sich z. B. darin, dass man jetzt unter bischöflicher Approbation von „Gebetserhörungen" redet, „die den armen Seelen [im Fegfeuer] zugeschrieben werden" [11]), während die Theologie noch schwankt, ob die Seelen im Fegfeuer, deren Fürbitten für die Menschen wahrscheinlich sei, von den Anrufungen wissen, die man ihnen zuteil werden lässt [12]). Noch BELLARMIN [13]) hielt die Anrufung der armen Seelen für unnütz; jetzt sagt man bereits in

---

1) Trid. sess. 25, D. 859; professio, D. 866. 2) Leo X. gegen Luther, D. 662. 3) Trid. sess. 6 can. 30, D. 722. 4) Eugen IV., D. 588. 5) Trid. sess. 25, D. 859. 6) II, 220 f. 7) HENSE, KL² IV, 1294. So auch BAUTZ. 8) Vgl. AHARNACKS Mitteilungen über BAUTZ, ChW 1900 Sp. 61 f. 9) Briefe über das Fegfeuer von einem alten Benediktiner an seinen Neffen, 3. Aufl., Regensburg 1889, z. B. S. 18 ff.; MvCOCHEM, Köstliches Ablassbüchlein, Mainz 1886 S. 42 ff. 10) sess. 25, D. 859. 11) Armen-Seelen-Blatt, Nürnberg, Paradiesdruckerei seit 1889; z. B. 1890 S. 12 ff. 12) KL² IV, 2072; SIMAR II, 1053. 13) I, 6 (d. i. de ecclesia, quae est in purgatorio) lib. 2, c. 15: *probabile est eas pro nobis orare. sed quanquam haec vera sunt, tamen superfluum videtur, ab eis ordinarie petere, ut pro nobis orent, quia non possunt ordinarie cognoscere, quid agamus in particulari, sed solum in genere sciunt nos in multis periculis versari* (ed. Ven. 1599. II, 690 f.).

einer „wissenschaftlichen" Encyklopädie, die Kirche „verbiete die private Anrufung nicht" [1]).

7. In minder angreifbarem Zusammenhange mit dem in No. 2, 3 und 4 Dargelegten steht die längst unter den Schutz des Dogma declaratum [2]) gestellte Anrufung (*invocatio*) und Verehrung (*veneratio*) der Heiligen. Was das Dogma declaratum darüber sagt, ist überaus vorsichtig. Das Tridentinum erklärte: *sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere* [3]). Auch die theologische Behandlung der Sache sucht möglichst unanstössig zu reden. Die Heiligen bitten für uns, weil die *ecclesia triumphans* mit der *militans* in lebendiger Gemeinschaft steht (*ecclesia communio sanctorum*); ihr Bitten ist besonders wirksam — doch meint man, dass sie selbst kein Verfügungsrecht hätten über den „impetratorischen" Wert, der ihren *meritis* neben dem meritorischen und dem satisfaktorischen, den sie selbst gebrauchen, eignet —, und sie erfahren als *cum Christo regnantes* unsere Anliegen [4]). Ihre *veneratio* („dulische" Verehrung) ist von der Gott allein gebührenden *adoratio* („latreutischen" Verehrung) wohl zu unterscheiden, selbst der „Gottesmutter" gebührt nur „Hyperdulie"; sie stehen wie Engel (vgl. Mt 22 30), die ebenfalls um ihre Fürbitte gebeten werden. — Zu einer Fülle von Anstössen aber kommt man bereits, sobald man fragt, woher die Sicherheit darüber stamme, dass bestimmte Personen selige Heilige seien. Unter der grossen Menge der römischen Heiligen — schon das Martyrologium Romanum Gregors XIII. von 1584 verzeichnet nach ungefährer Schätzung mindestens 10000 Heilige — ist die Mehrzahl älter, als das älteste Beispiel der Kanonisation, d. i. die Kanonisation Ulrichs v. Augsburg im Jahre 993. Gegenwärtig wird die Heiligkeit durch den Kanonisationsprozess vor der Congregatio rituum konstatiert und vom Papste deklariert, und als regelmässige Vorstufe hat sich die Beatifikation vor die Kanonisation geschoben [5]). Woher wussten

1) KL² V, 1628. 2) Trid. sess. 25, D. 860. 3) sess. 25, D. 860. 4) „durch göttliche Offenbarung", meinen viele. 5) Vgl. über den Unterschied zwischen der [zumeist lokalen] Verehrung der *beati* und der [allgemeinen] der *sancti* und über die Modalitäten der Beatifikation und Kanonisation KL² II, 140ff.

die Kreise, in denen die Verehrung der nicht kanonisierten Heiligen erwuchs, woher weiss jetzt der Papst, dass die bestimmten Personen, die man verehrt, Heilige sind? — So naheliegend es wäre, bei diesem wichtigen Punkte auf die Infallibilität der Kirche und des Papstes zu rekurrieren, so begreiflich ist es doch angesichts der Geschichte[1]), dass man sich davor scheut. „Ob die Unfehlbarkeit der Kirche in der Heiligsprechung *de fide* sei, und deren Leugnung mithin die Note der Häresie verdiene, oder ob sie nur *sententia communis et certa* sei, deren Leugnung der Note der Temerität oder schwerer theologischer Censuren verfalle, ist Streitfrage. Beide Meinungen gelten als probabel“ [2]). — Dass die Praxis der Heiligenverehrung mit ihren polytheistischen und abergläubisch-theurgischen Tendenzen den vornehmen Distinktionen der Dogmatik Hohn spricht, ist nicht lediglich die Schuld des rohen Volkes, sondern auch die der Leitung, die ihm zuteil wird (vgl. § 62, 3a).

8a. Mit der Heiligenverehrung hängt die Verehrung der Bilder und Reliquien eng zusammen. Denn nur um Bilder und Reliquien von Heiligen handelt es sich beim Bilder- und Reliquienkult. „Christus ist seiner Menschheit nach der Heilige κατ' ἐξοχήν“ [3]). Gott-Vater-Bilder und Trinitätsbilder giebt es freilich — auch auf Altären —; doch fallen sie eigentlich aus dem Rahmen der Theorie heraus. — Die dogmatische Begründung der Bilderverehrung (incl. *veneratio crucis* und *evangelii*) ist in der römischen Kirche dieselbe wie in der orthodoxen (vgl. § 32, 4); das Nicaenum II [4]) bestimmt hier wie dort die Theorie, und noch das Tridentinum sagt[5]): *honos, qui eis (scil. imaginibus Christi, deiparae Virginis et aliorum sanctorum) exhibetur, referatur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut per imagines, quas osculamur*[6]) *et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur.* Doch hat die Bilderverehrung der römischen Kirche Eigentümliches gegenüber der orthodoxen. Statuen sind hier nicht ausgeschlossen, ja sie spielen, z. B. bei Prozessionen, vielfach eine

1) Vgl. OAbel, Die Legende vom hl. Joh. v. Nepomuk, Berlin 1855, und über St. Josaphat, den christianisierten Buddha (27. Nov.): EKuhn, Barlaam und Joasaph ABA philos.-philolog. Kl. XX. Bd. 1897, 1. Abt. (1893) S. 1—87, besonders 82—84 und Freybe RE³ II, 406ff. 2) KL² II, 154. 3) KL² V, 1620. 4) D. 243ff. 5) sess. 25 D. 861. 6) Vgl. KL² VII, 1265f. Art. Kuss.

grosse Rolle, und das der orthodoxen Kirche fremde Kruzifix ist geradezu ein Wahrzeichen katholischer Gegenden, katholischer Häuser. Uebrigens, d. h. abgesehen von der Bedeutung des Kruzifixes, gehört die Bilderverehrung in der römischen Kirche nicht in dem Masse, wie in der orthodoxen Kirche, zur Substanz der Frömmigkeit; der gebildete Laie kann sich ihr mehr entziehen. — Die „relative“ [1]) Verehrung der Bilder, von der allein das Dogma weiss, ist „relativ latreutisch“ bei den Bildern Christi, „relativ dulisch“ bei den Bildern der Heiligen [2]). Ob die Verehrung ihr eigentliches Objekt unmittelbar an dem Prototyp habe, oder nur mittelbar, d. h. so, dass die Verehrung zunächst wirklich dem Bilde zukomme, ist in der Theorie kontrovers [3]); der Praxis gegenüber ist die erstere Meinung lächerlich idealistisch.

8b. Die Reliquienverehrung wird offiziell als ein Akt der Pietät gegen die Heiligen hingestellt [4]). „Den heiligen Leibern, die lebendige Glieder Christi waren und ein Tempel des hl. Geistes“, gebührt ein *venerari* seitens der Gläubigen; durch Vermittlung *(per)* dieser *sancta corpora* werden von Gott viele Wohlthaten den Menschen erwiesen [5]). — Doch sind die Reliquien nicht nur Heiligenleiber oder Partikeln derselben. Das Tridentinum nennt neben den *sancta corpora,* den Reliquien im engern Sinne, auch *alia sacra monumenta,* die Verehrung (hier: *honorari*) der Gläubigen erfahren. Die theoretische Rechtfertigung des Tridentinums deckt aber schon diese Reliquien im weitern Sinne — „Gegenstände, welche zu Christus und den Heiligen in Beziehung standen“ [6]) — nicht mehr; und die Reliquien „im weitesten Sinne“, d. h. „Dinge, welche durch Berührung mit den eigentlichen Reliquien oder auf andre Weise einen gewissen Anteil an der Heiligkeit der Reliquien erlangt haben“ [7]), entziehen sich selbst der Legitimierung durch das Pietätsargument. — Die Theorie fasst die Sache an ihrem reinlichsten Zipfel; was sie in ihrer ganzen Breite und an ihren volkstümlichen Enden an schmutzigem Aberglauben noch heute mit sich bringt, obwohl die Reliquien nicht mehr die Rolle spielen, die ihnen im Mittelalter zufiel [8]), passiert, unaufgerollt,

1) Die Verehrung ist „relativ“, weil sie auf die Relation zwischen dem Bilde und dem Abgebildeten sich stützt. 2) KL² Art. Bilderverehrung II, 829. 3) KL² a. a. O. 4) KL² X, 1031; Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe d. d. 20. Aug. 1889, Frankfurt 1889 S. 6. 5) Trid. sess. 25, D. 861. 6) KL² X, 1030. 7) KL² a. a. O. 8) Doch hat noch das 19. Jahrh. bekanntlich zwei Rock-Ausstellungen in Trier erlebt.

die Censur der Dogmatik. Und man hat offiziell ein um so besseres Gewissen, je entschiedener die Bischöfe, denen die Prüfung neuer Reliquien obliegt[1]), noch neuerdings von Rom aus zur Vorsicht ermahnt sind[2]). Private Verehrung einer Reliquie ist freilich erlaubt, wenn die private Ueberzeugung von der Verehrungswürdigkeit der Reliquie da ist, „gleichwie die private Anrufung eines Verstorbenen gestattet ist, wenn man von seinem gottseligen Ende überzeugt ist“ [3]).

§ 51. Die Gnadenmittel im allgemeinen.

Wenn das Tridentinum in dem Proömium zu dem die Sakramentslehre beginnenden Dekret der 7. Sitzung erklärt, es lasse der Rechtfertigungslehre die Lehre von den Sakramenten folgen, weil durch diese *omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur*[4]), so kann dieser Ueberleitungssatz nicht so verstanden werden, als seien damit die Sakramente als die alleinigen „Gnadenmittel“ bezeichnet. Zwar hat der *gratia justificans* gegenüber die Systematik der scholastischen Theologie auf diesen Gedanken zugesteuert, und im gegenwärtigen Katholizismus kann man der These oft begegnen, die Gnadenmittel im engern Sinne seien [nur] die Sakramente[5]). Aber weder die scholastische Theologie, noch die des Tridentinum, noch die der Gegenwart hat diese These durchgeführt. Freilich wird die *gratia justificans* erstmalig nur in der Taufe und, wenn sie verloren ist, wiederholentlich nur im Busssakrament gegeben; allein gemehrt wird sie jedenfalls auch aussersakramentlich durch die guten Werke der justificati, speziell durch das Gebet; und dass durch jedes der neben Taufe und Busse angenommenen Sakramente eine Mehrung der *gratia justificans* bewirkt werde, ist eine Behauptung, die dem „Dogma“ nach notwendig ist, aber von grossen Schwierigkeiten gedrückt wird (vgl. § 58,3). Dazu kommt, dass es neben der *gratia justificans* noch andre „reichliche Gnaden“ giebt, die uns Christus erworben hat (§ 49,2a). Diese

---

Vgl. aus der Zeit der ersten (1844): JGildemeister und HvSybel, Der Heilige Rock zu Trier und die zwanzig andern Heiligen Ungenähten Röcke, Düsseldorf 1844; aus der Zeit der zweiten (1891): WThümmel, Die Anbetung der „lückenhaften Stoffteile“ in Trier, Barmen (1891).

1) Vgl. über die approbierenden *litterae authenticae* den A. Authentik KL[2] I, 1731 f. 2) KL[2] X, 1039. 3) KL[2] X, 1038. 4) Mirbt[2] S. 216. 5) Martin II, 116; vgl. KL[2] V, 755 Art. Gnadenmittel: s. „Sakramente“; Simar II, 763.

werden erst recht nicht nur durch die Sakramente vermittelt. — Unter diesen Umständen kann selbst die Behauptung, dass die Mitwirkung mit der Gnade, speziell das Gebet, Gnadenmittel im weitern Sinne, nur die Sakramente Gnadenmittel im engern Sinne seien [1]), für den modernen Katholizismus nicht als zutreffend angesehen werden. „Gnaden“ giebt's in der römischen Kirche auf Schritt und Tritt. Daher entspricht es der Eigenart der römischen Kirche, wenn wie bei DEHARBE [2]), so in vielen Katechismen, unter dem Titel „Gnadenmittel“ nach der Lehre von der Gnade — bei der auch die Mitwirkung mit der Gnade im allgemeinen zur Sprache kommt — die Sakramente, die Sakramentalien, das Gebet und die kirchlichen Ceremonien und Gebräuche behandelt werden. Danach richtet sich die Disposition des Folgenden. Nur darauf sei vorher hingewiesen, dass das Wort Gottes unter den Gnadenmitteln keine besondre Stelle hat. Doch kommt es als Teil des Kultus und als gelesenes bei dem stillen Gebet, der Meditation, mit in betracht.

§ 52. Die guten Werke als Mittel, die Gnade zu mehren.

1. Dass „gute Werke“ nötig sind zur Seligkeit und dass sie die Gnade mehren, ist schon oben [3]) ausgeführt. Hier handelt es sich darum, dass das letztere deutlicher werde durch genauere Mitteilung darüber, was die römische Kirche unter guten Werken versteht. Es kommen dabei z. T., ja zumeist, Ausführungen in betracht, die von der wissenschaftlichen katholischen Theologie der Gegenwart in der Ethik gegeben werden. Allein „Lehre“ der katholischen Kirche ist auch dies, und der Hauptsache nach muss alles hier zu Erörternde auch zu den *credenda revelata* [4]) gerechnet werden, wenn auch zugegeben werden kann, dass die Grenze zwischen dem, was der römische Christ auf diesem Gebiete *fide divina* zu glauben verpflichtet ist, und demjenigen, was er wissen muss, um die Lehre und die Gebote seiner Kirche zu verstehen, gelegentlich eine fliessende wird. Ja nicht nur der Gesichtspunkt, dass auch die Normen des sittlichen Handelns offenbart sind, schliesst auf römischem Gebiet Dogmatik und Ethik („Moraltheologie“) zusammen: es ist ein Vorzug des römischen Katholizismus vor dem orthodoxen, dass in ihm das ἠθικὸν μέρος der Offenbarungswahrheit nicht einfach neben dem δογματικὸν

1) Z. B. MARTIN II, 116. 2) S. 175—246. 3) Vgl. § 49, 3e u. 5. 4) Vat. de fide 3, D. 1641.

μέρος steht[1]. Die Gnade, deren Erscheinung und Wirksamkeit ein Hauptobjekt der Dogmatik, d. h. der wissenschaftlichen Erkenntnis der geoffenbarten Glaubenswahrheit[2], bildet, sie ist auch die Grundlage alles wahrhaft sittlichen Handelns, und das sittliche Handeln wirkt, die Gnade mehrend, wiederum zurück auf das Verhältnis des Menschen zur Gnade. Dogmatik und Ethik sind daher auf römischem Gebiet gar nicht scharf gegeneinander abzugrenzen: die Moraltheologie behandelt einen Teil der Glaubenswahrheiten und führt diese Glaubenswahrheiten unter moralistisch-ethischem Gesichtspunkt weiter aus, als es in der Dogmatik üblich ist[3]. In den Katechismen geht Ethisches und Dogmatisches vielfach durcheinander, und Thomas, der wie die gesamte Scholastik Ethisches und Dogmatisches in der Summa theologiae vereinte, hat die Hauptmasse des hier zu Besprechenden an eben dieser Stelle seines Systems, zwischen der Gnadenlehre und der Lehre von den Sakramenten, erörtert.

2. „Gute Werke" sind die Werke, die wirklich (vgl. No. 5) den Geboten „Gottes und der Kirche", an die auch der Gerechtfertigte gebunden bleibt[4], entsprechen. Die Gebote Gottes bedürfen weiterer Erläuterung nicht; — die Katechismen knüpfen ihre Erörterung an die zehn (3 + 7; also anders als S. 164 Anm. 1) alttestamentlichen Gebote. Die „Gebote der Kirche" — *determinationes quaedam juris divini*[5] — verlieren sich, wenn man ihnen nachgeht, schliesslich — in einer Weise, die jeden Versuch einer Aufzählung unmöglich machen würde, — in der Menge der Massregeln, welche die Kirche als Leiterin der Gläubigen (vgl. § 62) getroffen hat und trifft. Doch ist es charakteristisch (vgl. § 33, 1), dass man im römischen Katholizismus seit Canisius (vgl. S. 163 Anm. 4) zu fester Formulierung der „Hauptgebote" der Kirche gekommen ist. Die gebräuchlichsten Katechismen[6] nennen 5 Hauptgebote als „die Gebote der Kirche": 1. Du sollst die gebotnen Feiertage halten; 2. Du sollst an allen Sonn- und Feiertagen die heilige Messe ehrerbietig anhören; 3. Du sollst die vierzigtägigen Fasten (vgl. § 62, 2b), die 4 Quatember (vgl. ibid.) und andre gebotne Fasttage halten, auch am Freitage und Sams-

1) Vgl. JKaftan, Dogmatik, 1. Aufl. S. 69. 2) Heinrich, KL² III, 1889. 3) Simar, Moraltheologie, 3. Aufl., Freiburg 1893 S. 9f. scheidet Dogmatik und Moraltheologie als die Lehre von dem, was Gott thut, und was der Mensch thun soll. 4) Trid. sess. 6 can. 20, D. 712. 5) So Suarez; vgl. KL² V, 162. 6) Z. B. Deharbe S. 152.

tage vom Fleischessen dich enthalten; 4. Du sollt jährlich wenigstens einmal einem verordneten Priester beichten und zur österlichen Zeit das heilige Sakrament des Altars empfangen; 5. Du sollst zu verbotenen Zeiten nicht Hochzeit halten. — Diese Hauptgebote" verpflichten, wie die Gebote Gottes, an sich „unter einer schweren Sünde"[1]; bei den weitern Kirchengeboten ist die Schwere der Sünde der Nichtbeachtung vollends dem kasuistischen Ermessen der Beichtstuhlpraxis überlassen.

3. Das Hauptgebot aller Gebote ist nach Mc 12 30f. das Gebot der Liebe Gottes [und des Nächsten]. Unter allen Tugenden — Tugend ist „die habituelle Tüchtigkeit und Geneigtheit der Seele, das Wahre zu erkennen und das Gute wirksam zu wollen oder zu lieben"[2] — sind Glaube, Hoffnung, Liebe in ihrer Vollendung, die nur die heiligmachende Gnade ermöglicht (vgl. § 49, 3c und 3d), die vornehmsten; aber die Liebe [zu Gott] ist die grösste unter ihnen (I Kor 13 13). Glaube, Hoffnung, Liebe heissen „theologische" oder „göttliche" Tugenden, weil sie sich auf Gott beziehen und seiner Gnade entstammen, *virtutes infusae* („eingegossene" Tugenden) im Unterschied von den *virtutes acquisitae* („erworbenen" Tugenden), d. i. den sittlichen Tugenden [und den rein natürlichen Formen von Glaube, Hoffnung und Liebe], die durch Beharrlichkeit im Guten erworben werden müssen und auch von dem natürlichen Menschen, wenn gleich in minderer Vollkommenheit, erworben werden können. Die Haupttugenden unter den sittlichen Tugenden sind die Sap 8 7 genannten [Plato entlehnten] 4 Kardinal- oder „Grundtugenden"[3]: Klugheit (*prudentia;* Plato: σοφία; Sap 8 7: φρόνησις), Gerechtigkeit (*justitia,* δικαιοσύνη), Mässigkeit (*temperantia,* σωφροσύνη) und Tapferkeit (*fortitudo,* ἀνδρεία). Alle andern sittlichen Tugenden gelten als reduzierbar auf diese vier. Doch nennen die Katechismen z. T. noch ausdrücklich die 7 den Hauptsünden entgegengesetzten Tugenden[4]. — Die Wesensbestimmungen der einzelnen Tugenden, auch die nötigen Merkmale des übernatürlichen Glaubens, der übernatürlichen Hoffnung und der übernatürlichen Liebe, d. h. der theologischen Tugenden, können hier beiseitgelassen werden[5]. Nur das sei bemerkt, dass es eine autoritative Bestimmung darüber, inwieweit der Glaube *fides implicita* („eingeschlossener Glaube") bleiben kann, d. h. ein Glaube, der glaubt

1) KL² V, 162. 2) MARTIN II, 270. 3) DEHARBE S. 168.
4) DEHARBE S. 169. 5) Vgl. MARTIN II, 296ff.

„was die Kirche lehrt“, ohne im Detail zu wissen, was dies ist[1]), wie weit er *fides explicita* („ausdrücklicher Glaube“), d. h. ein Glauben bestimmter, erkannter Dogmen, werden müsse, nicht giebt. Möglich ist selbst die tolerante Ansicht, die in dem „Glauben an die göttliche Vorsehung für unser ewiges Heil“ *„fides implicita Christi“* findet und in Hbr 11 6 den Minimalgehalt der *fides explicita* selbst für die christliche Zeit gegeben sieht, da es „schwer sei, anzunehmen, nach Christus sei die Erlangung des Heiles für solche, welche nicht in der Lage waren, eine ausdrückliche Kenntnis der christlichen Offenbarung zu erlangen, unmöglich geworden, nachdem sie vorher möglich gewesen“ [2]). In der Regel geht man hinsichtlich der „des Vernunftgebrauchs fähigen Christen“ im Fordern weiter[3]). Bezüglich der Liebe sei bemerkt, dass der *amour désintéressé* des Quietismus ausdrücklich abgewiesen ist[4]), dass aber die Farben der augustinischen Mystik selbst durch Katechismusdefinitionen hindurch schimmern[5]). — Wie die sittlichen Tugenden, in den Kardinaltugenden beschlossen sind, so alle Tugenden, religiöse wie sittliche, letztlich in der Liebe (Mc 12 30, 31; Rm 13 10). Daher wird die Frage, was christliche Vollkommenheit sei, noch heute in theologischer wie in populärer Litteratur nicht anders beantwortet als von Thomas[6]): „die christliche Vollkommenheit besteht darin, dass wir, frei von unordentlicher Welt- und Selbstliebe, Gott über alles und alles in Gott lieben“ [7]).

4. Dementsprechend ist es zwar irrig, mit der Augustana[8]) zu behaupten, die römische Kirche sehe den *status perfectionis christianae* in dem Mönchtum. Die von den Geboten *(praecepta)* Gottes zu unterscheidenden Räte (*consilia*; vgl. I Kor 7 25) der Ehelosigkeit, der Armut u. s. w. raten Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit an[9]); auch im weltlichen Stande kann man ein vollkommenes Leben führen[10]). Die offizielle Theorie hat auf katholischem Gebiet kaum je anders geredet; und das Tridentinum[11]) hat vorsichtigerweise nur behauptet, es sei *melius ac bea-*

1) Ueber die Bezeichnung der *fides implicita* als „Köhlerglauben“ vgl. LUTHER, Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Mayn, EA deutsch 26², S. 377f. Zur Geschichte vgl. A. RITSCHL, Fides implicita, Bonn 1890. 2) KL² V, 672. 3) So auch MARTIN II, 298. 4) Innoc. XII, 1699, D. 1193ff. 5) DEHARBE S. 170 Fr. 321. 6) Summa II b, 184, 3 c. 7) DEHARBE S. 170 Fr. 321. 8) art. XXVII ed. MÜLLER p. 59 16 u. 61 49. 9) So auch DEHARBE S. 171, Fr. 324. 10) DEHARBE S. 172, Fr. 331. 11) sess. 24 can. 10, D. 856.

tius manere in virginitate, quam jungi matrimonio, aber nicht: „der jungfräuliche Stand sei vollkommener als der Ehestand“ [1]). Dennoch ist die Unterscheidung zwischen „Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit“ und der Vollkommenheit selbst nicht so weittragend, als sie scheint. Durch jene Mittel erlangt man eben doch leichter mehr an Vollkommenheit. Daher dringt selbst in die theologische Lehre [2]) die von der Augustana angegriffene Schätzung der Räte ein. Und auch die innere Systematik des katholischen Systems drängt darauf hin, in einem schon hier auf Erden über das Natürliche sichtbar hinausgehenden Leben die vollkommenste Verkörperung des christlichen Lebensideals zu sehen (vgl. § 48, 1). Die Legendenlitteratur ist mindestens zu zwei Dritteln auf diesen Ton gestimmt. — Die Zahl der Consilia ist im Mittelalter [3]) mehrfach bis auf 12 gebracht. Diese 12 empfehlen 1. die *paupertas* (Mt 19 20), 2. die *abnegatio sui seu obedientia* (Mt 16 24 = Lc 9 23), d. h. im besondern, „dass der Mensch seinem eignen Willen entsage, um desto sicherer unter einem Obern, der die Stelle Gottes vertritt, den göttlichen Willen zu vollziehen“ [4]), 3. die *castitas* (Mt 19 12; I Kor 7 25, 38), d. h. die lebenslängliche Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft, 4. das *retribuere bonum pro malo* (Mt 5 44), 5. die *patientia injuriae* oder das *non resistere malo* (Mt 5 39), 6. die *supererogatio operum misericordiae* (Lc 6 30), 7. das *compescere juramentum et verbum otiosum* (Mt 5 34; 12 36), 8. das *vitare occasionem peccandi* (Mt 18 8), 9. das *prudenter operari, ne fiamus hypocritae* (Mt 6 1), 10. das *facere, quod docemus* (Mt 7 5, vgl. 23 3), 11. das *non esse sollicitum de victu* (Mt 6 25ff.), 12. die *correptio fraterna*, d. i. die brüderliche Zurechtweisung bei lässlichen Sünden (Mt 18 15). Doch sind stets die drei ersten, die gegenwärtig zumeist allein genannt werden, als die hauptsächlichsten angesehen worden. Ihre Dreizahl schien durch I Joh 2 16 legitimiert zu sein; und schon Thomas v. Aquino führte in Anknüpfung an jene Schriftstelle alle andern als *particularia consilia* auf jene *tria generalia et perfecta* zurück [5]).

5. Ein äusserlich *(quoad substantiam operis)* den Geboten oder den Räten entsprechendes Werk ist nicht schon deshalb

---

1) gegen KL² X, 739. 2) Vgl. die in der vorigen Anm. kritisierte Stelle des KL² (X, 739). 3) Vgl. Berthold v. Chiemsee, † 1543, bei Laemmer, Vortridentin. Theol. S. 172ff. und auch Luther, opp. var. arg. IV (Et lat. 35) S. 450. 4) Deharbe S. 172. 5) Summa IIa, 108 4c.

ein „gutes“ Werk. Die Güte giebt ihm die Gesinnung. Diese prägt sich bei unsern Werken aus in der *intentio*, der „Meinung“ [1]), in der sie gethan werden, d. h. in dem Zweck, dem sie dienen sollen. Jede Handlung hat ausser dem Ziele, das ihr ihrem Wesen nach anhaftet, dem *finis operis* — z. B. der Speisung des Hungrigen, wenn man ihn speist —, ein Ziel für den Handelnden selbst *(finis operantis)*, das mit dem *finis operis* ganz zusammenfallen kann, aber auch neben diesem den Handelnden bestimmen kann. So kann ein Almosen gegeben werden in der „Meinung“, damit ein Gelübde zu erfüllen oder für seine Sünden genugzuthun, aber auch um von den Menschen gepriesen zu werden. Eine „gute Meinung“, die mit dem *finis operis* nicht zusammenfällt, giebt dem guten Werk eine neue Art von Güte, macht es zu einem zwiefach guten. Die „gute Meinung“ spielt daher in der Lehre von den guten Werken und noch mehr in Praxi eine grosse Rolle; der Begriff ist selbst ein Katechismusbegriff [2]), und „Gebetsmeinungen“ empfiehlt fast jedes erbauliche Blatt und Buch. — Nur von hier aus ist auch die ausgedehnte Anwendung des Opferbegriffs in der römischen Frömmigkeit zu verstehen. Die betr. Gedanken knüpfen an an Rm 12 1; und mischten sich nicht in ihrer Verwertung all die falschen Gedanken ein, die schon seit Tertullians Zeit sich an den Opfergedanken angehängt haben [3]), so würde die Verwendung des Begriffs *Opfer (= oblatio cum precibus)* in keiner Weise anfechtbar sein. Ein Wort Augustins und eins des Thomas mag die katholische Anschauung, um die es sich handelt, erläutern. *Verum sacrificium,* sagt Augustin, *est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus deo* [4]); und Thomas erklärt: *quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus .... sic sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex eo, quod in divinam reverentiam fit, propter quod ... pertinet ... ad religionem. contingit autem et ea, quae secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari ... et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt* [5]). „Die beste Meinung, in der eine Handlung verrichtet werden kann, ist die Beförderung der Ehre Gottes“ [6]). So spricht katholische Frömmigkeit davon, dass Gott ein Almosen, eine Selbst-

1) Vgl. KL² VIII, 1190 ff. 2) Deharbe S. 180. 3) DG § 29, 7 a. 4) de civ. 10 6, MSL 41 283; vgl. das ganze Kapitel. 5) Summa II b, 85 3 c. 6) KL² VIII, 1191.

kasteiung, ein Schmerz, den man geduldig trägt — bezw. eben dies geduldige Tragen desselben —, eine Freude, die man dankbar geniesst oder sich versagt, ein Wunsch, den man aufgiebt, eine Messe, die man hört, u. s. w. „geopfert“ werde. Die gute Meinung der Opferung macht dann die an sich indifferente That zu einem guten Werk, das an sich gute Thun zu einem „zwiefach guten“.

6. Die Fülle der „guten Werke“, die so möglich wird, ist erst ganz übersehbar, wenn noch ein Weiteres hinzugenommen wird. Es entspricht der gesetzlichen Grundrichtung des Katholizismus und der Gebundenheit des ewigen Lebens an *„merita“*, dass jede „Tugend“ nicht sowohl als sittliche Eigenschaft der ihrer innersten Art nach durch sie charakterisierten Personen, sondern als Tüchtigkeit, „habituelle Disposition“, zu guten Werken gewürdigt wird[1]). Auch der *habitus* der *virtutes infusae* kommt bei der einstigen Abrechnung nur in betracht, sofern er sich in *actus fidei, spei, caritatis* bethätigt hat. Aus dieser Voraussetzung erklärt sich die Bedeutung der im 17. Jahrh. verurteilten laxistischen Thesen, dass es vielleicht genüge, *semel tantum in vita* oder *singulis quinquenniis actum caritatis elicere*[2]), sowie die kirchliche These, es sei pflichtmässig, „den Glaubensakt“, „die Akte der Hoffnung“ und „Liebesakte“ „zu erwecken“ gleich nach erlangtem Vernunftgebrauch, bei Versuchungen gegen die betr. Tugend, bei Todesgefahr und bei andern religiösen Akten, welche die *gratia infusa* voraussetzen[3]), und es sei geraten, die betr. Akte täglich, ja mehrmals täglich zu erwecken[4]). Jede an sich indifferente Handlung, die unter Erweckung eines Aktes der *virtutes infusae* erfolgt, ist aus diesem Grunde *de condigno* verdienstlich, jede an sich gute Handlung wird dadurch „zwiefach gut.“ — Bedenkt man nun, welche Fülle von Pflichten das Leben jedem bietet, welche Menge von Möglichkeiten guter Werke auch die Kirchengebote schaffen, so erhellt, wie unübersehbar die Zahl der möglichen „guten Werke“ ist. Die Katechismen[5]) heben „vor allen andern“ hervor die allgemeinen Christenpflichten, die Standespflichten und die „von der hl. Schrift

1) Vgl. Analoges § 48, 3b. 2) D. 1022 u. 1023, Innoc. XI, 2. März 1679; vgl. oben § 40, 6 S. 203 Anm. 6. 3) Hier wird sehr deutlich, in wie hohem Masse der Habitus als Eigenart der Person zurücktritt hinter den Werken, für welche die betr. Tugend die „habituelle Disposition“ darstellt. 4) Martin II, 300f., 306, 314f. 5) Z. B. Deharbe S. 180.

besonders empfohlenen guten Werke“: Beten, Fasten und Almosengeben, „worunter überhaupt die Werke der Andacht, der Abtötung und der Nächstenliebe zu verstehen sind“. Täglich hat demnach der Katholik reiche Gelegenheit, „gute Werke“ zu thun. Und diese meritorischen Schätze können während seines ganzen Lebens wachsen; auch die Passiva der Sünden brauchen diese Activa nicht aufzuheben. Denn nach allgemeiner Ansicht leben die *quoad meritum* durch eine Todsünde kassierten Werke *(opera mortificata)* nach Wiederherstellung des Gnadenstandes in ihrem meritorischen Werte wieder auf[1]).

7. Der Katholik gebraucht aber auch viele „gute Werke“. Nicht nur, weil er *merita* haben muss, um selig zu werden; nein auch, weil er die *poenae temporales* seiner [lässlichen und vergebnen schweren] Sünden durch „Satisfaktionen“ ablösen muss. Dies letztere führt zu einem Punkte in der römischen Lehre von den guten Werken, der zur rechten Würdigung des Ganzen von Bedeutung ist. Es ist altkirchliche Anschauung, dass das *satisfacere deo* durch solche Leistungen erfolgt, die über das Mass des Pflichtmässigen hinausgehen. An derartigen *„opera supererogationis“* (vgl. Lc 10 35: *quodcunque supererogaveris* etc.) haftete ursprünglich der Begriff des *promereri deum*, der *merita*. Aber seit der scholastischen Zeit hat sich im römischen Katholizismus das Verhältnis, in dem die Begriffe des „Pflichtmässigen“, des „Verdienstlichen“ und des „Supererogatorischen“ zu einander stehen, geändert. Das freilich hält auch der gegenwärtige römische Katholizismus, ohne es zu betonen, im ganzen doch fest, dass nur die über den Bereich der [in *abstracto* verstandenen] Pflicht hinausgehenden guten Werke *(opera alias indebita)* satisfaktorischen Wert haben können; und noch heute wird der — übrigens nur *implicite* [2]), nicht *explicite* dogmatisierte — Begriff der *opera supererogationis* an dem des Pflichtmässigen gemessen: supererogatorische Werke sind die „überpflichtmässigen“. — Allein der Begriff des *meritum* greift gegenwärtig viel weiter, als in altkirchlicher Zeit: alle guten Werke sind *merita*, auch die pflichtmässigen; jede sittlich anrechenbare That ist entweder *meritum*, oder *demeritum*. Es hängt dies mit der konsequenten Durchführung des Gedankens der Lohnordnung zwischen Gott und den

---

1) Simar, II, 899 ff. Schon das Tridentinum scheint sess. 6 cap. 16 init., D. 692 diese Anschauung vorauszusetzen (Simar S. 901). 2) Trid. sess. 24 can. 10, D. 856 u. sess. 25, D. 862.

Menschen zusammen und ist insofern protestantischem Denken besonders anstössig. Andrerseits muss man anerkennen, dass der Begriff des *meritum* in dem Masse unbedenklicher geworden ist, in dem er als eine in Rücksicht auf den göttlichen Lohn (vgl. Mt 6 1—5, 16) gewählte Bezeichnung für die moralische Güte einer Handlung sich darstellt. — Selbst das Gebiet des Supererogatorischen ist gegenwärtig gegenüber dem Pflichtmässigen nicht sicher abzugrenzen und spielt neben dem Meritorischen in dem angegebnen erweiterten Sinne jetzt eine geringere Rolle, als einst. Zwar kann man noch heute sagen, ein *opus supererogationis*, und nicht Pflicht, sei die Befolgung jedes der *consilia evangelica;* ja man kennt noch mehr „überpflichtmässige" Werke, als die in No. 4 gegebne mittelalterliche Aufzählung der Consilia erkennen lässt, so z. B. besondre Devotionsformen, Wallfahrten, angeratene Gebete u. dergl. Allein schon die Unsicherheit der Abgrenzung dessen, was bei den letztgenannten guten Werken und bei den oben in No. 4 unter 4—12 aufgezählten „Räten" pflichtmässig ist — wo hört das Gebet, das Almosengeben oder gar „das Thun dessen, was man lehrt" u. dgl. auf, pflichtmässig zu sein? —, schwächt die Bedeutung dieser *opera supererogationis* ab. Dazu kommt, dass der fromme Katholik bei dem, was er an „Ueberpflichtmässigem" thut, stets zunächst an die für den römischen Christen „pflichtmässige" Abbüssung der *poenae temporales,* nicht an eine zu erwerbende δόξα περισσοτέρα[1]) in der Ewigkeit denken wird. Und selbst bei dem *in abstracto* zweifellos supererogatorischen Uebernehmen der *vota castitatis, obedientiae et paupertatis* kann es vorkommen, dass es einer bösen *intentio* wegen *in concreto* nicht einmal meritorisch ist; und für den, der einmal die Gelübde auf sich genommen hat, ist es „Pflicht", sie nicht zu brechen. — Sicherer wird die Anwendung des Begriffs der *opera supererogationis* erst gegenüber dem abgeschlossenen Lebenswerk: supererogatorisch ist das Plus der *merita,* das nach Abzug der zur Satisfaktion verwendeten Summe und der zur Seligkeit notwendigen noch übrig bleibt. Die Summe all dieser *merita supererogationis* und des über das Mass der nötigen Satisfaktion für die Menschen superabundierenden *meritum Christi* ist der *thesaurus meritorum* oder *operum supererogationis,* aus dem die Kirche das Recht zu den Ablässen (vgl.

1) Vgl. Hermas, simil. 5 3, 3: ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν.

unten § 57,6) hernimmt. Doch bleibt bei dieser ganzen Vorstellung der Begriff des an den *merita* der Heiligen „Ueberfliessenden", d. h. doch für sie zur Erlangung der Seligkeit nicht Notwendigen, ein Geheimnis der Kirche. Und dies Geheimnis ist um so grösser, je zweifelloser es Kirchenlehre ist, dass *pro meritorum diversitate* die Seligkeitsgrade verschieden sind (§ 50, 4). — Wird das über die Mindestforderung Gottes Hinausgehende zwiefach gerechnet? einmal als Rechtsgrund besondrer *praemia* für den, der ein Plus aufweisen kann, zweitens als ein für ihn entbehrliches Guthaben, das andern appliziert werden kann?

§ 53. Das Gebet als Gnadenmittel.

Kirchen-Lexikon², Artikel Gebet (V, 129—149); Gebet, vierzigstündiges (ib. S. 151—155); Gebetsformulare (ib. S. 155f.); Angelus domini (I, 846f.); Apostolat des Gebets (ib. S. 1121f.); Ave Maria (ib. 1743f.); Brevier (II, 1286ff.); Rosenkranz und Rosenkranzbruderschaft (X, 1275—83). — GE Steitz, Rosenkranz (RE² XIII, 61—66). — FBeringer, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Elfte von der heil. Ablasscongregation approbierte Auflage. Paderborn 1895.

1. Das Gebet als Mittel, die Gnade zu mehren und [für lässliche Sünden] genugzuthun, bedürfte einer besondern Behandlung nicht, wenn man ohne dies von evangelischen Anschauungen aus sich eine Vorstellung davon machen könnte, in welcher Weise auf römisch-katholischem Gebiet das Gebet als Gnadenmittel gebraucht wird. Das aller christlichen Frömmigkeit Verständliche in der römischen Lehre vom Gebet, die Einteilung der Gebete in Lobgebete *(laudatio: adoratio* und *gratiarum actio)* und Bittgebete *(precatio* oder *petitio)* und die Unterscheidung der *oratio mentalis* und *vocalis*, braucht in der That nicht weiter besprochen zu werden. Auch die theologische Frage, ob die Heilsnotwendigkeit des Gebets „*ex fide*" oder „nur theologisch" gewiss sei[1]), kann hier ausser acht bleiben. Inbezug auf das Gebet an sich bedarf es daher nur eines Hinweises auf die Frage nach der Grenze der „Gebetspflicht" und auf die Bedeutung der „Gebetsmeinung". — Die „Gebetsmeinung" ist (vgl. § 52, 5) die *intentio*, die der Betende beim Beten hat, der Zweck, den er mit demselben fördern will. So kann die „Meinung" eines Paternoster-Betens Befreiung von einer Krankheit, Bewahrung in der Versuchung, aber auch „die weltliche Macht des Papstes" oder „der Jesuiten-

1) KL² V, 138.

orden“ sein. — Ueber die erstere Frage, wann und wie oft das Beten pflichtmässig sei, sagt das Dogma nichts, und die Theologie ist über diese Frage nicht einig. Dass man in Versuchungen, bei besondern Anliegen und „bei Ausübung einer andern von Gott oder der Kirche vorgeschriebenen Religionspflicht, deren Ausübung das Beten nötig macht“, beten „müsse“ [1]), ist allgemein anerkannt, bleibt aber eine generelle Bestimmung. Dass morgens und abends, vor und nach dem Essen und beim Läuten der Betglocke gebetet werden „soll“, sagen zwar die Katechismen [2]); aber „wissenschaftlich“ vorsichtiger ist es zu meinen, dass die Aufforderung zu diesen bestimmten Gebeten „*sub levi [peccato]* verpflichtend sein dürfte“ [3]). Zweifellos klar und „*sub gravi* bindend“ ist nur die Verpflichtung der Kleriker zum Breviergebet (vgl. § 61, 1 b); doch ist bei privater Recitation das Einhalten der Stunden nur „löblich“, nicht Pflicht: in eine Vormittags- und eine Nachmittagsportion das Pensum zu zerlegen, ist man ohne weiteres berechtigt, zu weiterer Zusammenlegung bei Vorhandensein eines ehrbaren Grundes [4]); es kann auch völlige Dispensation vom Breviergebet eintreten.

2. Schon die letzteren Bemerkungen haben zu demjenigen hinübergeführt, was bezüglich der Bedeutung, die das Gebet als Gnadenmittel in der römischen Kirche hat, vornehmlich hervorgehoben werden muss: das Gebet ist hier zu einem guten „Werk“ geworden, das, wie viele andre „fromme Werke“, — natürlich ohne dass die Forderung des Vorhandenseins der *bona intentio* aufgegeben worden ist — unter dem Schematismus grober Volkspädagogik und unter der Vorstellung der Möglichkeit quantitativer Steigerung seines Wertes in einer Weise veräusserlicht worden ist, von der kein evangelischer Christ ohne Studium oder ohne Beobachtung katholischen Volkslebens sich eine Vorstellung zu machen im stande ist. Und dieser Vorwurf trifft die katholische Kirchenlehre selbst: jeder Katechismus empfiehlt das Rosenkranzbeten, Leo XIII. selbst hat von 1878—96 zwanzigmal „seine Hirtenstimme zu gunsten der Rosenkranzandacht erhoben“ [5]), die päpstlichen Ablässe für bestimmte Gebete legalisieren mit ihrem *toties quoties* (vgl. § 57, 6) die Massenanwendung des

1) KL² V, 140. 2) Z. B. Deharbe S. 236, Fr. 339. 3) KL² V, 140. Viel würdiger redet Simar (Moraltheologie³ S. 248 ff.) von der „Notwendigkeit und Pflichtmässigkeit des Gebetes.“ 4) KL² II, 1290. 5) KL² X, 1279.

„Gnadenmittels" des Gebets, und der offizielle Kultus ist, wie in allen katholischen Kirchen, reich an liturgischem „Geplapper".

3. Eine detaillierte Schilderung der Karikaturen des Betens, welche unter diesen Umständen nicht erst die volkstümliche Ausprägung der kirchlichen Anregungen, sondern der offizielle Katholizismus selbst mit sich bringt, ist hier unmöglich. — Unter den von den Katechismen gelehrten Gebetsformeln sind folgende fünf die meistgebrauchten: a) das altehrwürdige Schlagen des Kreuzes [1]) unter gleichzeitigem Sprechen oder Denken des „*Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen*", b) das Vaterunser, c) der sog. „englische Gruss", das Ave Maria, das seit dem 11., bezw. seit dem 16. Jahrh. aufgekommen ist [2]), d) das in seiner jetzigen Form erst 3 Jahrhundert alte Gebet bei dem aus dem spätern Mittelalter stammenden „Angelus-Läuten" oder Ave-Läuten am Morgen, Mittag und Abend [3]), e) das Gebet beim Gebrauch des Weihwassers [4]). Schon für sich allein sind diese Gebete infolge der gesetzmässigen Häufigkeit ihrer Anwendung vielfach Märtyrer; vollends werden sie es — abc wenigstens kommen hierbei in betracht — durch das angeblich durch den hl. Dominicus, faktisch erst im 15. Jahrh. in Uebung gekommene und erst im nachreformatorischen Katholizismus allgemein gewordene Beten des Rosenkranzes *(rosarium)*, dieses Wahrzeichens des römischen Gebetsmechanismus. Der [gewöhnliche] Rosenkranz ist eine Kette von 5 × 11 Kügelchen oder Perlen, je

1) Vgl. Tertullian de corona 3 fin.: *Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacunque nos conversatio exercet, frontem [crucis] signaculo terimus.* 2) „*Gegrüsset seist du Maria, voll der Gnade; der Herr ist mit dir; du bist gebenedeiet unter den Weibern, und gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes, Jesus. Heilige Maria, Mutter Gottes,* — diese zweite Hälfte ist erst seit der Mitte des 16. Jahrh. nachweisbar — *bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unsers Todes. Amen.*" 3) *Der Engel brachte Maria die Botschaft, und sie empfieng vom hl. Geiste. Gegrüsset seist du, Maria u. s. w. Maria sprach: Siehe ich bin eine Dienerin des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte. Gegrüsset u. s. w. Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Gegrüsset u. s. w.*" Abends fügt man beim vierten Glockenzeichen in Deutschland — in Frankreich (catéch. de Paris S. 9) ist's anders, anders anscheinend auch in Italien (catech. di Torino S. 11) — ein Vaterunser, ein Ave-Maria und die Worte hinzu: „*Die Seelen der Christgläubigen mögen durch die Barmherzigkeit Gottes ruhen in Frieden. Amen.*" 4) *Jesus, reinige mich von meinen Sünden.*

10 kleineren (Marienperlen) und einer grössern (der sog. Paternosterperle), an welche an einer der Paternosterperlen, also zwischen zweien jener Gruppen von 11 Perlen (den „Gesetzen" des Rosenkranzes) durch ein Kettchen von 3 Marienperlen und einer Paternosterperle ein Kreuz angehängt ist. Man betet den Rosenkranz, indem man, sich bekreuzend, das Kreuz des Rosenkranzes fasst, dabei das Apostolikum und ein *„Ehre sei dem Vater* u. s. w." hersagt, darauf bei den 3 Marienperlen 3 „Ave Maria" betet — wobei man hinter dem Namen Jesus hinzufügt bei 1: *„der in uns den Glauben mehre"*, bei 2: *der in uns die Hoffnung stärke"*, bei 3: *„der in uns die Liebe entzünde"* — und sodann nach einem *„Ehre sei dem Vater* u. s. w." die 5 „Gesetze" mit je einem Vaterunser und 10 Ave-Maria erledigt; am Schlusse jedes Gesetzes, also auch am Schluss des Ganzen, wird ein *„Ehre sei dem Vater* u. s. w." eingefügt. Schon dies Rückgrat des Mechanismus wird vielen Einfältigen nicht geringe Memorierarbeit machen. Vollends kompliziert wird das Rosenkranzbeten durch die 5 „Geheimnisse", die in 3 nach der Kirchenjahrszeit verschiedenen Formen bei jedem der Gesetze dem Ave Maria — jedes also zehnmal! — anzufügen sind [1]). — Der vollständige oder Dominikaner-Rosenkranz besteht gar aus 15 Dekaden, erfordert also 150 Ave-Maria (daher: Marienpsalter). Neben diesen beiden Formen des Rosenkranzes giebt es noch viele andre: den „mittleren" Rosenkranz mit 63 Marienperlen und 7 Paternosterperlen, den „kleinen" (den „Dreissiger") mit $3 \times 10 + 3$ Perlen zur Erinnerung an die Lebensjahre Christi, den „englischen" (der ebenfalls 33 Perlen hat, aber nur bei der ersten Marienperle jeder Dekade ein Ave, bei den andern 9 ein Sanctus erfordert), die

1) Die 5 „freudenreichen" Geheimnisse für die Zeit vom 1. Advent bis zur Fastenzeit sind: 1. *Den Du, o Jungfrau vom hl. Geiste empfangen hast,* 2. *den Du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast,* 3. *den Du, o Jungfrau, geboren hast,* 4. *den Du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert hast,* 5. *den Du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast.* Die 5 „schmerzhaften" Geheimnisse für die Fastenzeit sind: 1. *Der für uns Blut geschwitzt hat,* 2. *der für uns ist gegeisselt worden,* 3. *der für uns mit Dornen ist gekrönt worden,* 4. *der für uns das Kreuz getragen hat,* 5. *der für uns ist gekreuzigt worden.* Die 5 „glorreichen" Geheimnisse endlich für die Zeit von Ostern bis zum 1. Advent sind: 1. *Der von den Toten auferstanden ist,* 2. *der in den Himmel aufgefahren ist,* 3. *der uns den heiligen Geist gesandt hat,* 4. *der Dich, o Jungfrau, in den Himmel aufgenommen hat,* 5. *der Dich, o Jungfrau, im Himmel gekrönt hat.*

Krone *(capellaria* oder *corona)* mit 33 Paternosterperlen und 5 Ave-Perlen u. a.

4. Zu den allgemein üblichen Gebetsformen gehören die in No. 3 neben dem gewöhnlichen Rosenkranz genannten Rosenkranzgebete nicht. Aber sie sind mehr als Proben der individuell möglichen Virtuosität im Massengebet. Dass die Kirche diese Anwendung des „Gnadenmittels" des Gebets billigt, beweisen die Ablässe, die an derartige Gebete geknüpft sind. Ueberhaupt übersieht man erst im Zusammenhang mit den Ablassprivilegien die ganze Grösse der Veräusserlichung des Gebets in der römischen Kirche. Da sieht man, in welchem Masse der Gedanke einer psychologisch vermittelten Mehrung der Gnade durch das Gebet zurückgetreten ist hinter quantitativ messbaren „Gnaden", welche mit der regelrechten Anwendung dieses „Gnadenmittels" äusserlich und willkürlich verbunden sind. Beringer nennt 211 Gebete, mit denen Ablass verknüpft ist. Den Anfang macht das Kreuzeszeichen: 50 Tage Ablass, so oft man, im Stande der Gnade stehend, bei gleichzeitigem Sprechen des *„Im Namen des Vaters* u. s. w." das Kreuzeszeichen über sich macht, 100 Tage, so oft man zugleich sich mit Weihwasser besprengt. No. 211 ist ein *Exorcismus in Satanam et angelos apostaticos, jussu Leonis XIII. editus*, der über 3 Oktavseiten lang ist; er gewährt einmal täglich 300 Tage Ablass für alle Bischöfe oder bevollmächtigten Priester, welche diesen Exorcismus andächtig beten, vollkommnen Ablass einmal monatlich an einem beliebigen Tage für die nämlichen, wenn sie den Exorcismus einen Monat hindurchbeten. Von den dazwischen stehenden „Gebeten" seien erwähnt No. 12: *„Süsses Herz Mariä sei meine Rettung"* — dies Gebet vermittelt 300 Tage Ablass, so oft man es reumütig spricht, vollkommnen Ablass einmal monatlich an einem beliebigen Tage für alle, welche es einen Monat lang gebetet haben —, weiter No. 10: *„Süsses Herz meines Jesus gieb, dass ich dich immer mehr lieb"* — bei diesem Gebet sind die Ablässe dieselben wie bei dem eben erwähnten (No. 12) —, endlich No. 36: *„Süsses Herz Jesu sei meine Liebe"* — hier giebt's 300 Tage Ablass einmal täglich für alle Gläubigen, welche diese Anrufung reumütig und andächtig sprechen. Dass die beiden letzterwähnten „Gebete", obgleich sie den gleichen Sinn haben, dennoch nicht die gleiche „Gnade" eintragen, beleuchtet scharf das Mass der Veräusserlichung, der das „Gnadenmittel" des Gebets hier zum Opfer gefallen ist.

§ 54. Die Sakramente im allgemeinen.

Kirchenlexikon Artikel Sakramente (X, 1481—1518) und Opus operatum (IX, 940—948).

1. „Gnadenmittel" im engsten Sinne sind, wie gesagt (§ 51), die Sakramente, d. h. diejenigen von Christo selbst eingesetzten, von Worten (der *forma sacramenti*) begleiteten Handlungen, welche unter einem von der Kirche, d. h. in ihrem Namen von dem *minister sacramenti*, zu verwaltenden sichtbaren Zeichen (der *materia sacramenti*) die übernatürliche (heiligmachende) Gnade enthalten und mitteilen, d. i. geben oder mehren[1]. — Sieben solcher Sakramente hat die römische Kirche: die Taufe *(baptismus)*, die Firmung *(confirmatio)*, das Abendmahl *(eucharistia, sacramentum altaris)*, das Busssakrament *(sacr. poenitentiae)*, die letzte Oelung *(extrema unctio)*, die Priesterweihe *(sacramentum ordinis)* und die Ehe *(sacr. matrimonii)*. *Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, . . . quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum*[2]. Dass all diese 7 Sakramente unmittelbar durch Christus eingesetzt sind, schliessen die korrekten römischen Theologen — so unsinnig dieser Schluss formell wie inhaltlich ist — mit Recht aus dem Satze des Tridentinum: *si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo, Domino nostro, instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem . . ., anathema sit*[3].

2. Diese *sacramenta novae legis* teilen im Unterschied von den *sacramenta veteris legis* die Gnade mit *„ex opere operato"*, d. h. sie wirken, wenn sie von einem zur Verwaltung des betr. Sakraments autorisierten *minister sacramenti* — gleichviel, ob er würdig, oder unwürdig ist, — *rite* und mit der *intentio faciendi, quod facit ecclesia*, vollzogen werden, eine Verleihung oder Mehrung der *gratia justificans* bei allen berechtigten Empfängern, *„qui non ponunt obicem"*[4]. Diese protestantischerseits früh und dauernd angegriffene Behauptung klingt ärger, als sie gemeint ist: ein *digne suscipere* ist auch dem römischen Dogma Voraus-

---

1) Vgl. namentlich das Decretum pro Armenis in der auf dem Florentiner Konzil gegebnen Bulle Eugens IV. „Exultate deo", D. 590 ff. und Trid. sess. 7 can. 1—13 de sacramentis in gen., D. 726 ff. 2) Decr. pro Arm., D. 590. 3) sess. 7 de sacr. in gen., can. 1, D. 726. 4) ib. can. 2, 6—8, 11, 12; Decretum pro Armenis, D. 590.

setzung der Gnadenwirkung[1]. Die Formel besagt nur, dass die Gnadenwirkung eintritt kraft einer in den Sakramenten selbst wirkenden Kraft, nicht erst *ex opere operantis*, d. h. infolge der Gesinnung oder des Thuns dessen, der das Sakrament nimmt oder giebt. Freilich ist die Mindestforderung für das Würdigsein bescheiden: bei der Kindertaufe wird auf Seiten dessen, der die Taufe empfängt, schlechterdings nichts erfordert[2]; bei der Erwachsenentaufe und der Busse die bei diesen Sakramenten zu erörternde *dispositio*, bei den andern Sakramenten, dass man im Stande der Gnade stehe[3], d. h. Glauben (im römischen Sinne) habe und von unvergebnen Todsünden frei sei. Und die ausdrückliche Verwerfung der evangelischen Forderung der *fides specialis*[4] bestätigt, dass an ein psychologisches Vermitteltsein der Gnadenwirkung nicht gedacht ist; die Wirkung der Sakramente ist eine magische, die eintritt, wenn nicht Hindernisse vorliegen. Dennoch sollten alle Protestanten, die von den genuin reformatorischen Vorstellungen über die Wirksamkeit der Sakramente abgewichen sind — und seit den Zeiten der lutherischen Orthodoxie ist das im Luthertum nichts Seltenes — sich hüten, aus ihrem Glashause Steine gegen die römische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* zu werfen. Die römische Lehre ist an diesem Punkte weniger anstössig, als die protestantische Polemik oft angenommen hat. Auch die Abgeschmacktheiten, die einst bei der Diskussion der auf Seiten des *minister* geforderten *intentio* sich ergaben, sind in der gegenwärtigen römischen Theologie zurückgetreten: die Annahme, nur die sog. *intentio externa*, d. h. die äusserliche Absicht, zu thun, was die Kirche thut, sei notwendig, ist durch eine Entscheidung Alexanders VIII.[5] diskreditiert; man fordert jetzt zumeist die sog. *intentio interna*. — Nur bei der Taufe kann in *causa necessitatis* auch ein Laie (selbst eine Frau, ja ein Heide oder Häretiker) der *minister sacramenti* werden[6]; die ordinarii ministri aber sind auch hier die sonst allein berechtigten Kleriker. Die *ordinarii ministri* sind bei der Firmung und Ordination die Bischöfe, bei der Taufe, der Eucharistie, dem Ehesakrament und der letzten Oelung die Priester, beim Busssakrament — soweit es sich nicht um

1) Decretum pro Armenis, D. 590. 2) Innoc. III, D. 341 f. 3) DEHARBE S. 183 Fr. 46. 4) Leo X., D. 634 f.; Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 8, D. 733. 5) 7. Dec. 1690, D. 1185. 6) Decret. pro Armen., D. 591.

casus reservati handelt — die vom Bischof bevollmächtigten Priester[1]).

3. All diese 7 Sakramente sind *ad salutem necessaria, licet non omnia singulis*[2]). Im Notfall ersetzt das Verlangen nach dem Sakrament, das *votum sacramenti*, den Empfang selbst[3]). An Ansehen sind die Sakramente einander nicht gleich[4]); man wird noch heute anerkennen, was Thomas v. Aquino sagte: *matrimonium, quia mininum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta*[5]). — Unwiederholbar sind nur die Taufe, die Firmung und die Priesterweihe, *quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile*; die übrigen 4 Sakramente, die keinen solchen *character indelebilis* dem Empfänger aufdrücken, sind wiederholbar[6]). — Wichtig für das Verständnis der Wirkung der Sakramente ist die Unterscheidung der *sacramenta mortuorum*, d. i. Taufe und Busse, und der *sacramenta viventium*[7]); den letztern fünf kann der strengen Theorie nach Tilgung einer Todsünde nur nachgesagt werden, wenn mit dem Vorhandensein eines *votum poenitentiae* gerechnet wird.

§ 55. Taufe und Firmung.

JWFHöfling, Das Sakrament der Taufe, 2 Bde. Erlangen 1846 bis 1848.

1a. Unter den einzelnen Sakramenten ist die normalerweise (vgl. § 54, 2) von einem Priester zu verwaltende Taufe an erster Stelle zu nennen, *quia vitae spiritualis janua est*[8]); sie ist für jeden heilsnotwendig[9]). Doch kann die Wassertaufe *(baptismus fluminis)* durch die Bluttaufe des Martyriums *(baptismus sanguinis)* oder durch die „Begierdetaufe" *(baptismus flaminis)*, d. h. durch das mit Reue gepaarte Verlangen nach der Taufe, ersetzt werden[10]). — Die Materie dieses Sakraments ist natürliches

1) Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 10, D. 734; vgl. das unten bei den einzelnen Sakramenten Bemerkte. 2) Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 4, D. 729. 3) Vgl. Trid. sess. 14 4, D. 778. 4) Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 3, D. 728. 5) summa III, 65, 2 ad 1. 6) Decret. pro Armen., D. 590; vgl. Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 3, D. 734. 7) Der Terminus gehört der Katechismustradition an (Deharbe S. 183 Fr. 45 ff.). 8) Decret. pro Armen., D. 591. 9) Trid. sess. 7 de bapt., can. 5, D. 742; vgl. über das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder oben § 48, 2 b fin. 10) Deharbe S. 187 Fr. 74 ff.; Martin II, 131; Trid. sess. 6, 4, D. 678. Ueberdies ist es einzelnen Theologen gewiss, dass die Schrift-

Wasser[1]), das womöglich geweiht sein soll[2]); genauer sagt man, das Wasser sei die *materia remota*, die Abwaschung mit Wasser durch *infusio* (Uebergiessung), *aspersio* (Besprengung) oder *immersio* (Untertauchung) die *materia proxima* des Taufsakraments[3]). Die *forma sacramenti* sind die von dem *minister sacramenti* zu sprechenden Worte: *Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti*[4]). — Dass die *immersio* des Täuflings für unnötig gilt, unterscheidet die römisch-katholische Taufpraxis von der aller orientalischen Kirchen. Es ist auch, obwohl die *aspersio* schon in der Διδαχή[5]) vorkommt, die *immersio* erst seit dem 13. Jahrh. sehr allmählich durch die *infusio* oder *aspersio* verdrängt; noch in den evangelischen Kirchenordnungen der deutschen Reformationszeit erscheint die *immersio* häufiger als die *infusio* und *aspersio*, und in England hat die Immersionstaufe bis zur Mitte des 16. Jahrh. geherrscht und neben der Infusionstaufe sich bis ins 17. Jahrh. erhalten: noch Eduard VI. und Königin Elisabeth haben die Tauchtaufe erhalten[6]). — In der römischen Kirche ist gegenwärtig die *infusio* der herrschende Brauch; doch ist im Rituale Romanum, das sie als die Regel voraussetzt, die Immersionstaufe, wo sie lokale Sitte ist — und das ist sie z. B. im Rituale Ambrosianum und bei den Unierten (vgl. § 64) —, anerkannt[7]), ja die lokale Sitte darf nicht ohne Sünde ausser acht gelassen werden. — Im Taufritus haben vor dem Credo Exorcismus und Abrenuntiation ihre Stelle[8]). — Die Täuflinge sind zumeist Kinder. — *Nemo in utero matris clausus baptizari debet*[9]).

1b. Die Gnadenwirkung der Taufe besteht darin, dass sie *remissio omnis culpae originalis et actualis omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur*, vermittelt[10]) und erstmalig die heilig-

---

stellen, die von der Heilsnotwendigkeit der Taufe handeln, nicht „streng" verstanden werden müssen (KL² V, 672). Der Begriff der *„fides implicita Christi"* (vgl. oben § 52, 3) ermöglicht erstaunliche Milderungen.

1) Decret. pro Armen., D. 591; Trid. sess. 7 de bapt., can. 2, D. 739. 2) Martin II, 128; Deharbe S. 185 Fr. 66. 3) Martin II, 127; vgl. Cat. Rom. 2 2, 17. 4) Decret. pro Armen., D. 591. 5) 7 3. 6) RRobinson, History of baptism, London 1790 S. 441 ff.; SSCutting, Historical vindications, Boston 1859 S. 72 ff. 7) Rituale Rom. p. 19 Note 20. 8) Rituale p. 17 f. 9) Rituale S. 7. — *Sed si infans caput emiserit, et periculum mortis immineat, baptizetur in capite, nec postea, si vivus evaserit, erit iterum baptizandus. At si aliud membrum emiserit, quod vitalem indicit motum, in illo, si periculum impendeat, baptizetur* (ib.). 10) Decret. pro Armen., D. 591.

machende Gnade giebt, also Rechtfertigung oder Wiedergeburt wirkt[1]). Die Konkupiscenz der Erbsünde bleibt in den Getauften nur *„quantum ad fomitem“* zurück, d. h. als Anlage, an der Sünde sich entzünden kann. Doch ist die so als Anlage zurückbleibende Konkupiscenz nach der Erklärung des Tridentinum von der Kirche nie als Sünde bezeichnet worden[2]).

1c. Diese heilsame Wirkung der Taufe tritt nur ein, wo ihr „kein Riegel vorgeschoben wird“, d. i. bei allen unmündigen Kindern, die *rite* getauft werden (vgl. § 54, 2), und bei denjenigen erwachsenen Täuflingen, welche dem Sakrament die für die *justificatio* erforderliche *dispositio* (§ 49, 3c) entgegenbringen[3]). Daher gehören nach römisch-katholischer Anschauung auch die von Häretikern rite Getauften der römischen Kirche als deren wahre Glieder solange an, „bis sie durch einen persönlichen häretischen Akt aus ihrem Schosse ausscheiden“; bei Konvertiten spricht man deshalb von einem „Zurückkehren“ in den Schoss der Kirche[4]). — Und selbst dann, wenn ein von Häretikern Getaufter schon bei der Taufe häretisch dachte, dem Sakrament also die rechte *dispositio* nicht entgegenbrachte, sowie dann, wenn ein Getaufter nachher „durch einen persönlichen häretischen Akt aus der Kirche ausscheidet“, — selbst dann gilt nach römischer Anschauung, was Pius IX. am 7. Aug. 1873 dem Kaiser Wilhelm I. schrieb: *„jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgend einer Art und in irgend einer Weise . . . dem Papste an“*[5]). Denn das rite gespendete Taufsakrament verleiht stets, selbst wenn es von Heiden oder Häretikern vollzogen und wenn es unwürdig empfangen wird, seinen *character indelebilis*, und dies ist der Charakter der, auch bei faktischem Getrenntsein von der katholischen Kirche, für diese *ex jure* und für die Getauften *ex officio* bestehen-bleibenden Zugehörigkeit zur [römisch-katholischen] Kirche. Die *rite* gespendete Taufe darf deshalb nicht wiederholt werden. Die schon in der alten Kirche von Stephan v. Rom und von Augustin zu gunsten der Ketzertaufe geltend gemachte Ueberzeugung, dass die nur *quoad characterem* wirksam gewesene Taufe die Kraft der Heilswirkung erhalte, sobald der Getaufte wirklich ein Glied der katholischen

---

1) Trid. sess. 6 7, D. 681. 2) Vgl. oben § 48, 2a.; Trid. sess. 5 5, D. 674; vgl. Leo X., D. 626f. 3) z. B. Martin II, 132. 4) ib. S. 130. 5) Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums 2. Aufl. S. 386.

Kirche werde[1]), wird von der römisch-katholischen Theologie noch heute in dem allgemeineren Gedanken der *reviviscentia* der „toten“ Sakramente festgehalten. Neben der Taufe kommen dabei nicht nur die zwei andern *sacramenta non iterabilia*, Firmung und Priesterweihe, sondern auch die nur unter bestimmten Voraussetzungen wiederholbaren Sakramente der Ehe und der letzten Oelung in betracht.

2. Die einst allgemein und noch heute in den orientalischen Kirchen (vgl. § 31, 5) mit der Taufe direkt verbundene „Salbung“ ist in der römischen Kirche seit dem 4. und 5. Jahrh. zu einem besondern, dem Bischof reservierten Akte geworden, der in dem Masse, als die Erwachsenen-Taufe seltener ward, auch zeitlich der Taufe fernrückte und als *„confirmatio“* der einst Getauften sich darstellte. Seit der Scholastik ist diese „Firmung“ dann als das *„secundum sacramentum“* neben der Taufe gezählt worden, und noch heute ist der Spender dieses Sakraments der Bischof[2]). Nur ausserordentlicherweise kann — z. B. für Missionsgebiete — ein Priester vom Papste dazu ermächtigt werden, die Firmung zu erteilen; doch bleibt selbst dann erfordert, dass das Salböl von einem Bischof geweiht sei. Denn die Firmung gilt als identisch mit der Handauflegung, welche die Amtsvorgänger der Bischöfe, die Apostel, nach Act 8 14—18 und 9 5f. Getauften zu teil werden liessen[3]). Neben diesen Stellen der Apostelgeschichte ist die biblische Hauptstelle für die Firmung II Kor 1 21: *qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos: deus*. Unter den Traditionsbeweisen figurieren, selbst in dem Lehrbuche von Martin, zwei pseudo-isidorische Briefe der Päpste Urban I. († 230) und Melchiades († 314)[4]) Das Sakrament, *cujus materia est chrisma confectum ex oleo . . . et balsamo . . . per episcopum benedicto*, *forma: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris* etc., rüstet durch Mitteilung des hl. Geistes, also durch Mehrung der Gnade, deren Besitz vorausgesetzt ist (vgl. § 54, 2), zum Kampfe des erwachsenen Christen aus[5]). Daher wird es, obwohl die Fir-

1) Augustin de baptismo c. Don. 1, 12, 18 MSL 43 119: *in illo, qui fictus accesserat* (scil. *ad baptismum*) . . ., *quod antea datum est, tunc valere incipit ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit;* vgl. DG §§ 29, 4 u. 49, 6. 2) Daher steht das Cermoniell im Pontificale (S. 1 ff.). 3) Decret. pro Armen., D. 592. 4) Jaffé, Regesta[2] No. 87 u. 171. 5) Decret. pro Armen., D. 592.

mung an sich jedem Getauften gegeben werden darf, für geziemend gehalten, die Erteilung derselben, wenn nicht bis zum zwölften, so doch jedenfalls bis zum siebenten Lebensjahre zu verschieben [1]). Unumgänglich nötig zur Seligkeit ist das Sakrament nicht; doch gilt es für Sünde, wenn man es aus Gleichgiltigkeit oder Nachlässigkeit nicht empfängt [2]). Wie die Täuflinge, so erhalten auch die Firmlinge Paten [3]), und zwar, weil die Paten geistlich verwandt werden, und geistliche Verwandtschaft ein Ehehindernis bildet, nur je einen, höchstens zwei, verschiedenen Geschlechts [4]). Die mit der Taufe verbundene Namengebung knüpft übrigens nicht sowohl an den Namen des Paten, als an den eines Heiligen an, an dem das Kind seinen besondern Fürsprecher und sein Vorbild haben soll [5]). Den Tag dieses Heiligen feiert der Katholik als sein „Namensfest“.

§ 56. Das Altarsakrament.

ASchmid, KL² A. Altarsakrament (KL² I, 594—631). — GESteitz (Hauck) Transsubstantiation (RE² XV, 803—832).

1a. Die Eucharistie ist das *[sacramentum] sanctissimum*; weil „die übrigen Sakramente alsdann erst die Kraft haben zu heiligen, wenn sie jemand gebraucht, in der Eucharistie aber vor dem Gebrauche der Urheber der Heiligkeit selbst vorhanden ist“ [6]). Denn es ist seit der Höhe des Mittelalters [7]) katholische Lehre, „dass der Leib und das Blut mitsamt der Seele und der Gottheit unsers Herrn Jesu Christi, und mithin der ganze Christus, im Sakrament der heiligsten Eucharistie wahrhaft *(vere)*, wirklich *(realiter)* und wesentlich *(substantialiter)* enthalten sei“ [8]), „und zwar der Leib unter der Gestalt des Brotes und das Blut unter der Gestalt des Weines zufolge der Einsetzungsworte *(ex vi verborum)*, derselbe Leib aber unter der Gestalt des Weines und das Blut unter der Gestalt des Brotes und die Seele unter beiden [Gestalten] zufolge jenes natürlichen Mit-

1) Cat. Rom. 2 3, 17; Martin II, 138. 2) Deharbe S. 189 Fr. 88. 3) Cat. Rom. 2 3, 14; vgl. Trid. sess. 24 de ref. 2. Bei der Taufe sind nur zwei Paten, ein *patrinus* und eine *matrina*, gestattet, *sed simul non admittantur duo viri aut duae mulieres* (Rituale S. 9); bei der Firmung muss der Firmling seinen Fuss auf den rechten Fuss seines Paten setzen, *et ideo neque masculi feminis patrini, neque feminae masculis matrinae esse debent* (Pontificale S. 2). 4) Trid. a. a. O. 5) Deharbe S. 186 Frage 68. 6) Trid. sess. 13 3, D. 757. 7) Vgl. DG § 61, 2. 8) Trid. sess. 13, can. 1, D. 763.

einanderverbundenseins und Voneinanderbegleitetseins *(vi naturalis illius connexionis et concomitantiae)*, dadurch die Teile des Herrn Christus . . . untereinander verknüpft sind, die Gottheit ferner zufolge jener ihrer wunderbaren hypostatischen Vereinigung mit dem Körper und der Seele" [1]). Dass dem so ist, ist die Folge der „durch die Konsekration" vor sich gehenden „Verwandlung *(conversio)* der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unsers Herrn Christus und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz des Blutes": der *transsubstantiatio* [2]), nach welcher nur noch die „Gestalten", die *species*, von Brot und Wein, „d. h. alles, was von Brot und Wein in die Sinne fällt, als Form, Farbe, Geschmack, Geruch u. s. w." [3]), die „Accidentien der frühern Substanz", wie man „wissenschaftlich" sagt, übrig bleiben. Wie diese Verwandlung zu denken sei, darüber giebt es kein Dogma. Lutherische Ubiquitätsgedanken sind deutlich zuzückgewiesen und werden von der katholischen Theologie bekämpft. *Juxta modum existendi naturalem* ist Christus stets zur Rechten Gottes; *sacramentaliter* aber ist er *substantia sua* „an vielen andern Orten" — da nämlich, wo das Abendmahl gefeiert wird, — gegenwärtig [4]). Auch das ist zweifellos Dogma, dass es bei der Transsubstantiation sich nicht um eine Neuschöpfung handelt, eine *conversio productiva*, wie die Theologen sagen, sondern um eine *conversio adductiva*, um ein Gegenwärtigwerden desselben Fleisches und Blutes Christi, das einst auf Erden war und jetzt im Himmel ist. Von der Art dieses Gegenwärtigseins aber ist im Dogma declaratum nur gesagt, es sei eine *existendi ratio, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus* [5]), eine *existendi ratio*, derzufolge Christus nach der Konsekration *sub unaquaque specie et singulis cujusque speciei partibus* [6]) — also *totus in toto* und *totus in qualibet parte*, wie die alte Formel lautet, — *ante usum, in usu et post usum* [7]) mit seinem Fleisch und Blut, seiner Seele und seiner Gottheit gegenwärtig ist. Diese *existendi ratio* zu verdeutlichen, versucht man nicht — sie ist ein Geheimnis —; auch die oft re-

1) Trid. sess. 13 3, D. 757. 2) Trid. sess. 13 4, D. 758. 3) Deharbe S. 193 Fr. 103. 4) Trid. sess. 13 cap. 1, D. 755. 5) Trid. sess. 13 cap. 1, D. 755. 6) Trid. sess. 13 3, D. 757; ib. can. 3, D. 765; Urban VIII. und Benedikt XIV., D. 873. 7) Trid. sess. 13 can. 4, D. 766.

produzierten[1]) thomistischen Gedanken, Christus sei im Abendmahl nicht *secundum modum quantitatis dimensivae, sed secundum modum substantiae* gegenwärtig, „verdeutlichen“ nicht, sondern bringen nur auf eine Formel, was mit dem *totus in toto* und dem *substantialiter adesse* behauptet ist.

2. Weil Christus im Altarsakrament nach der Konsekration auch *extra usum* gegenwärtig ist, so hat dies Sakrament, ganz abgesehen vom Abendmahlsgenuss (vgl. No. 4) und vom Messopfer (vgl. No. 3), seine Bedeutung als das Sakrament der Gegenwart Christi in der Kirche. Ja, der Abendmahlsgenuss tritt hinter jenem zwiefachen andern in der römischen Kirche stark zurück. Christus hat, sagt der Katechismus von Deharbe[2]), das Sakrament eingesetzt, 1. um auch seiner Menschheit nach allezeit bei uns gegenwärtig zu sein, 2. um in der heiligen Messe sich für uns als Opfer darzubringen, und 3. in der heiligen Kommunion die Nahrung unserer Seele zu sein. Das Erstere kann in seiner Bedeutung für das Empfinden römischer Frömmigkeit nicht leicht überschätzt werden. Die römische Kirche erlebt in dem Glauben an diese Gegenwart Christi auf ihren Altären das Praktischwerden ihres Dogmas: das Inkarnationsmysterium, das Centrum des alten Dogmas, ragt hier in die Gegenwart hinein; die Hoheit des Priesterstandes, der die von Christus den Aposteln gegebne „Gewalt, Brot und Wein in sein Fleisch und Blut zu verwandeln“, geerbt hat, wird hier erkennbar[3]); die Legitimität der römischen Kirche erscheint also hier verbürgt durch die Gegenwart des Herrn selbst. Daher erklärt sich, dass die

1) Vgl. Cat. Rom. 2 4, 42; Martin II, 151 f.; Simar II, 855 f.; KL² I, 609 ff.
2) S. 191 Fr. 98. 3) So Deharbe S. 193 Fr. 104—106. Und mit Recht; denn das *hoc facite in commemorationem meam* (Lc 22 19) gilt *ex dogmate* (Trid. 22 1 und can. 2, D. 816 u. 826) als ein an die Apostel, als die ersten Priester, gerichtetes Gebot Christi, das zu wiederholen, was er in jener Nacht that. Die oben verwendeten Worte des Deharbeschen Katechismus bleiben daher lediglich in den Grenzen des Dogmas (vgl. Cat. Rom. 2 4, 72). Selbst die auf Gedenkblättern an die erste Kommunion oft anzutreffende Hinweisung darauf, dass die Herrlichkeit des Priesterstandes sich darin zeige, dass der Priester „Christum ins Sakrament herabrufe“, ist nur ein volkstümlicher, aber kein inkorrekter Ausdruck des Dogmas. — Die wunderliche und zweifellos falsche Erklärung des τοῦτο ποιεῖτε hat übrigens sehr alte Wurzeln: schon Justin (dial. 41 p. 260 A u. 70 p. 296 D) hält das Brot für das unter dem τοῦτο verstandene Objekt des ποιεῖν (i. e. darbringen), und schon Cyprian sieht in dem τοῦτο ποιεῖτε geboten, dass die Priester thun, *quod fecit et dominus* (ep. 63 10 u. 14).

adoratio (nicht bloss *veneratio*) *sanctissimi* — *cultu latriae, qui vero deo debetur,*[1]) — in der römischen Kirche eine grosse Rolle spielt: in jedem Messgottesdienst kommt sie vor; die ewige Lampe, die vor dem aufbewahrten „Sanctissimum" brennt, ist ein Symbol derselben; die *visitatio sanctissimi,* zumal während der achttägigen *expositio sacramenti* nach Fronleichnam, gilt als eine der lobenswertesten Frömmigkeitserweisungen[2]); besondre Kongregationen verfolgen den Zweck der „ewigen Anbetung", so die schon aus dem 17. Jahrh. stammenden Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung, die Frauen vom Fronleichnam und viele neuere[3]); und das seit seinen Anfängen im Jahre 1261 demonstrativ-antihäretische[4]) Fronleichnamsfest *(festum corporis Christi),* an dem der berühmte Hymnus „*Lauda Sion salvatorem*" seine kultische Verwertung findet[5]), und dessen Prozession das Tridentinum seines ausdrücklichen Schutzes für wert hielt[6]), gilt im römisch-katholischen Volke als das höchste der allgemeinkirchlichen Feste.

3. Seinen Höhepunkt erreicht dieses Gegenwärtigsein Christi in der Kirche — in der Messe, im Altarsakrament als Opfer. Denn hier erneuert sich in der Kirche der Gegenwart das Opfer des inkarnierten Gottessohnes. Die dogmatischen Bestimmungen über dies *sacrificium missae,* welche das Tridentinum in seiner 22. Sitzung getroffen hat, haben die protestantische Kritik seitdem auf das lebhafteste beschäftigt. Das Messopfer ist nach katholischem Dogma keine *nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti,* nicht bloss Lob- und Dankopfer *(sacrificium laudis et gratiarum actionis)*[7]), sondern eine reale Repräsentation und

1) Trid. sess. 13 5, D. 759. 2) Vgl. das verbreitetste Andachtsbuch für diesen Zweck: ALPHONSO LIGUORI, Besuchungen des allerheiligsten Sakraments und der allzeit unbefleckten Jungfrau, deutsch, Bamberg 1788 u. ö.; und von neueren, z. B. „Neues Handbüchlein für tägliche Besucher des Allerheiligsten" von dem Verfasser der Avis spirituels (ADELE v HOFFELIZE), aus dem Französischen, Mainz, 2. Aufl. 1881. 3) Vgl. KL[2] A. Anbetung (I, 799ff.). 4) Vgl. die Einführungsbulle Urbans VI., die ins Corpus juris canonici aufgenommen ist (Clem. 3 16). Hier heisst es u. a.: *Licet igitur hoc memoriale sacramentum in cotidianis missarum solemniis frequentetur, conveniens tamen arbitramur et dignum, ut de ipso saltem semel in anno ad confundendam specialiter haereticorum perfidiam et insaniam memoria sollennior et celebrior habeatur.* 5) Missale p. 327; DANIEL, cod. liturg. I, 122f. 6) sess. 13 5, D. 759. 7) Trid. sess. 22 can. 3, D. 827.

insofern eine Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers selbst[1]): *una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola ratione offerendi diversa* — eine *oblatio cruenta* dort, ein *incruente immolari* hier[2]). Daher ist das Messopfer, wie Lob-, Dank und Bittopfer *(sacrificium impetratorium),* so auch ein *sacrificium vere propitiatorium — pro vivis et defunctis*[3]), das reine Opfer *(oblatio munda),* das bei Maleachi (1 11) geweissagt ist[4]). Dennoch wiederholt es nicht etwa selbständig den Effekt des Kreuzestodes Christi, sondern appliziert die Früchte dieses einmaligen blutigen Opfers[5]), ja nur in gewisser Beschränkung. Denn das Messopfer tilgt die lässlichen Sünden der Gläubigen und kann die [zeitlichen Sünden-] Strafen und die Satisfaktionen ablösen; doch dass es, wie das Opfer auf Golgatha, Todsünden wegschafft, kann das Tridentinum nur bebehaupten, indem es sagt, dass Gott *hujus [sacrificii] oblatione placatus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit*[6]). — Der Begriff des auf Gott wirkenden *sacrificium propitiatorium* und der Gedanke einer applizierenden Wirkung der Messe, die behauptete Identität des „blutigen" und des „unblutigen" Opfers und daneben die Verschiedenheit ihrer Wirkungen — das alles erscheint protestantischem Denken widerspruchsvoll[7]). Allein für römisch-katholisches Empfinden liegen diese Schwierigkeiten nicht vor. Es gilt zunächst zu bedenken, dass „Opfern" = „Darbringen" *(offerre)* ist, und dass der Opferbegriff in diesem Sinne seit uralter Zeit mit dem Abendmahl verbunden ist. Schon die Didache[8]) sieht in der Eucharistie das Mal 1 11 geweissagte reine Opfer, und noch heute findet sich dieser alte Opferbegriff in einzelnen Ge-

---

1) Der Ausdruck „Erneuerung" des Kreuzesopfers findet sich im Tridentinum nicht, ist aber in der Theologie wie in der Katechismuslitteratur (z. B. Deharbe S. 196 Fr. 124) ganz gebräuchlich; er sagt auch, da die Identität des Opfers am Kreuze und des der Messe auch vom Tridentinum behauptet wird, nichts anderes als das *repraesentari* des Tridentinum (sess. 22 1, D. 816). Missdeutbarer ist der von der protestantischen Polemik zumeist verwendete, aber auch auf katholischem Gebiete selbst (z. B. bei Simar II, 962 f.) vorkommende Ausdruck „Wiederholung des Kreuzesopfers". 2) Trid. sess. 22 cap. 2, D. 817. 3) Trid. a. a. O. 4) Trid. sess. 22 cap. 1, D. 816. 5) Trid. sess. 22 cap. 2, D. 817: *oblationis cruentae . . . fructus per hanc [oblationem incruentam] uberrime percipiuntur.* 6) sess. 22 2 D. 817. 7) Vgl. HSchmidt, Symbolik S. 230 ff. 8) 14 3 ed. Harnack, Texte und Untersuch. II, 1 S. 55.

beten des Offertorium und des Kanon der Messe[1]). Ist nun Brot und Wein *realiter* Leib und Blut Christi, und ist Gott (bezw. Christus) in den Sakramenten der durch die Priester Handelnde — und dies ist ein alter katholischer, auch von Luther aufgenommener Gedanke —, so ist die Behauptung, dass in der Messe Christus durch Vermittlung des Priesters sich Gott in unblutiger Weise darbringe („opfere"), bezw. dass der Priester und die an seiner Handlung betend sich beteiligenden Gläubigen ihn Gott opfern, gar nicht so unbegreiflich. Und dass dann die Identität dieses Opfers mit dem von Golgatha — nicht im Sinne einer doublierenden Wiederholung, sondern in dem einer realen Vergegenwärtigung — verfochten wird, kann der Katholik nicht als eine Lästerung des Kreuzesopfers oder eine Schmälerung seiner Bedeutung empfinden[2]). Denn eben diese behauptete Identität, und nur diese, wahrt dem Kreuzesopfer seine singuläre Bedeutung. Diese singuläre Bedeutung des *cruentum sacrificium semel in cruce peractum*[3]) erklärt, dass dem Messopfer eine Genugthuung für Todsünden nicht nachgesagt wird. Diese *satisfactio* ist geschehen und noch in Giltigkeit; der in der Gnade Stehende hat sie; für ihn handelt es sich nur um ein *„percipere"* der *fructus* des Leidens Christi zum Zweck der Tilgung der lässlichen Sünden und zeitlichen Strafen. Dass nun dem „Opfer" eine diese Gnaden „applizierende" Bedeutung zugeschrieben wird, ist auf römischem Gebiet durchaus nicht auffällig. Denn dies Applizieren vollzieht sich, indem der „Opfernde" sich aneignet, was hier angeeignet werden soll; und selbst ohne alle Rücksicht auf die Messe versteht der an den Opferbegriff gewöhnte römische Christ den Gedanken, dass man Gott die Lei-

---

1) Z. B. im ersten Gebet des Canon: *accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata inprimis, quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica* (Missale p. 261; Daniel, cod. lit. I, 82). — Dass diese Worte des Kanon einer Zeit entstammen, die mit der Transsubstantiation und der realen Repräsentation des Opfers Christi noch nicht rechnete, ist protestantischerseits oft mit Recht hervorgehoben. Die römische Theologie erklärt sie gegenwärtig aus der Unvollkommenheit der *offerentes:* insofern Christus selbst es ist, der sich opfert, bedarf es eines solchen Gebetes nicht, da er stets ein Gott überaus wohlgefälliges Opfer ist, wohl aber, sofern es die Gläubigen sind, durch deren Hände er sich opfert, und die sich selbst in und mit Christus dem Allerhöchsten aufopfern, da sie hierzu nicht rein und würdig genug sind.

2) Trid. sess. 22 2, D. 817 und can. 4, D. 828.

3) Trid. sess. 22 1, D. 816.

den Christi „opfert", d. h., in ihrer Beziehung auf Gott sie würdigend, in ihrer Heilsbedeutung sie sich aneignet. — Für den, der noch nicht im Gnadenstande steht, kann der Effekt der Messe nur sein, dass er die *fructus cruentae oblationis* Christi sich aneignen lerne; dies aber geschieht nach römischer Lehre für die „*mortui*" (vgl. § 54, 3) nur im Busssakrament; und nur, wo ein Empfang desselben unmöglich ist, kann *ex voto poenitentiae* eine Vergebung von Todsünden direkt an die Messe angeknüpft werden. Die römische Lehre über das Messopfer ist sonach verständlicher, als protestantische Polemik es oft hat erscheinen lassen. — Protestantischer Kritik bleiben, auch wenn man dies zugiebt, wahrlich der Anknüpfungspunkte genug. Die Umwandlung des δεῖπνον κυριακόν (I Kor 11, 20) in ein auf Gott wirkendes Opfer ist der hl. Schrift gegenüber dennoch eine Ungeheuerlichkeit; die Privatmessen, Stillmessen und Seelmessen (vgl. 61, 2b), die mancherlei Anwendungen, die von dem Charakter der Messe als *sacrificium impetratorium* gemacht werden, und die bunten Ceremonien dieser *histrionica* oder *theatrica repraesentatio* [1]) — das alles zeigt den ethnischen Hintergrund dieses „vollkommensten" Opfers nur zu deutlich. Von dem δεῖπνον κυριακόν ist bei der Messe, wenn keine Kommunikanten vorhanden sind — und das mag unter 100 Fällen wohl 99mal der Fall sein —, nur der Rest übrig, dass der celebrierende Priester die beiden Teile der gebrochenen Hostie isst und *totum sanguinem cum particula* trinkt, d. h. die von dem einen Bruchteile der Hostie in den Kelch gethane Partikel geniesst [2]).

4. Als Kommunion [3]) wird die Eucharistie so gefeiert, dass die Kommunikanten ausser dem celebrierenden Priester (vgl. No. 3 a. E.) „Leib und Blut Christi" unter der einen Gestalt des Brotes empfangen [4]). Dass diese „*communio sub una*" nicht die ursprüngliche Sitte ist — sie hat sich erst seit dem [12. und] 13. Jahrh. allmählich durchgesetzt [5]) —, verhehlt man sich auf

1) Chemnitz, Examen ed. Preuss S. 401 A u. 403 B. 2) Missale S. 274 f.; Daniel, cod. lit. I, 102 ff. 3) Vgl. Rituale S. 67 ff. 4) Die Spendeformel erwähnt jedoch nur den Leib: *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen* (Rituale S. 68). 5) Vgl. JSmend, Kelchspendung und Kelchentziehung in der abendländischen Kirche, Göttingen 1898, und von katholischer Seite die unbefangenen Ausführungen von FXFunk („Der Kommunionritus" in „Kirchengeschichtl. Abhandlungen" I, 1897 S. 306 ff.).

römischer Seite nicht[1]; und wenn im DEHARBEschen Katechismus[2] gesagt ist, Christus habe das Sakrament unter beiderlei Gestalt eingesetzt, „weil er es zugleich als Opfer eingesetzt habe, wozu beide Gestalten notwendig seien“, so wird man diese Lehre wohl nur als „Kinderlehre“ werten dürfen. Doch beruhigt man sich, mannigfach unter irrigen Vorstellungen über das Alter der *communio sub una*, a) damit, dass die Laien und die nicht-celebrierenden Priester durch kein göttliches Gebot zur *communio sub utraque* verpflichtet seien[3] — das *„Trinket alle daraus“* gilt nur den Aposteln, qua Priestern (vgl. No. 2) —, b) damit, dass *firmissime credendum est et nulla tenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri*[4], c) damit, dass die *consuetudo communicandi personas laicales sub specie panis tantum, ab ecclesia universali observata et per sacrum concilium Constantiae approbata*[5], *ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta*[6]. Solch „rationeller“ Gründe zählt schon der Catechismus Romanus[7] mehrere auf: Scheu vor möglichem Verschütten, das leichte Sauerwerden des Weines, die Antipathie vieler gegen den Wein und Weingeruch, Weinmangel in manchen Gegenden, Zweckmässigkeit eines Zeugnisses gegen die den Kelch fordernden Häresieen, „und viele andre“[8]. Wenn man unserer bacillenängstlichen Zeit sagt, die Kirche spende auch deshalb nur das Brot, „um den Empfang des heiligsten Sakraments allen zu erleichtern, da manche sich scheuen, aus einem gemeinschaftlichen Kelche zu trinken“[9], so ist dies gewiss keine Nachricht über die einst wirksamen Motive der Kirche, aber ein Beweis für ihre noch heute wirksame Klugheit: — so putzt sie sich für die Aristokratie. — Zu würdigem Genuss wird erfordert, dass man vorher zur Beichte gehe, wenn man einer Todsünde sich bewusst ist[10], dass man sich bemühe, sein Herz auch von lässlichen Sünden

1) Conc. Const. sess. 13 D. 585; Trid. sess. 21 cap. 1, D. 808. 2) S. 199 Fr. 138. 3) Trid. sess. 21 cap. 1, D. 808. 4) Conc. Const. sess. 13, D. 585; vgl. professio fidei Trid. D. 865 und oben No. 1. 5) Martin V., Bulle „Inter cunctas“, D. 562. 6) Conc. Const. l. c., D. 585. 7) 2 4, 64. 8) Dass der eigentlichste Grund die Absicht gewesen sei, den Priesterstand über die Laien zu erheben, wird protestantischerseits zwar oft behauptet. Aber diese Behauptung ist nicht nur unbeweisbar, sondern unhaltbar. Ja vielleicht ist abergläubige Kelchscheu der Laien der eigentlichste Grund gewesen (vgl. PDREWS, ZprTh XXI 1899 S. 82 ff.). 9) DEHARBE S. 199 Fr. 139. 10) Trid. sess. 13 7, D. 761.

zu reinigen, und mit heiliger Scheu sich nahe, und dass man — wenn nicht Krankheit in Frage kommt — nüchtern sei [1]), d. h. seit Mitternacht nichts gegessen habe. Leib und Blut Christi empfangen aber Würdige wie Unwürdige: *sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inaequali* [2]). Die unwürdig Geniessenden ziehen die Verdammnis sich zu, oft auch Verstockung und zeitliche Strafen. Die Wirkung des Sakraments bei würdigem Genuss ist „nicht vornehmlich *remissio peccatorum*“ [3]); die „Seelenspeise“ [4]), die hier gegeben wird, wirkt vielmehr vornehmlich die *adunatio hominis ad Christum* und damit Mehrung der Gnade, Kraft gegenüber dem Bösen, Stärkung im Guten u. s. w., kurz eine Förderung des innern Lebens [5]). — Diesen Nutzen des Sakraments kann man auch ohne zu kommunizieren bei einer *sumptio mere spiritualis*, wenn nicht voll auskosten, so doch schmecken [6]).

§ 57. Das Buss-Sakrament und die Ablässe.

MHaringer, Anleitung zur Verwaltung des hl. Busssakramentes, 2. Aufl. Regensburg 1851. — GESteitz, Das römische Busssakrament. Frankfurt 1854. — JFriedrich, Der Mechanismus der vatikanischen Religion nach dem Fakultätenbuch der Redemptoristen, 2. Aufl. Bonn 1876. — KL² A. Ablass, 1882 (I, 94—112); Beichte, 1883 (II, 221—247); Busse, 1883 (II, 1590—1613); Genugthuung, 1888 (V, 308—325); Reue, 1897 (X, 1109—1118). — Döllinger und Reusch, Moralstreitigkeiten, vgl. § 40. — CStuckert, Die katholische Lehre von der Reue. Freiburg u. Leipzig 1896. — GKawerau, Das Ablasswesen in der katholischen Kirche der Gegenwart (ChrW II, 1888 S. 272f., 279—281, 288—290). — FBeringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handbuch für Geistliche und Laien. Elfte von der hl. Ablasskongregation approbierte und als authentisch anerkannte Auflage. Paderborn 1895 (XXIV, 860 + 56*). — Aus der mehr populären Litteratur seien genannt: AMaurel, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, bearbeitet von JSchneider, 8. Aufl. Paderborn 1884. — MvCochem, Köstliches Ablassbüchlein, neu bearbeitet von Schwester Maria Bernardina. Mainz 1886. — Von den lokalen Ablassbüchern z. B.: JLöcherer, Vollständiger Inbegriff der Gnaden und Ablässe der ehrwürdigen Erzbruderschaft Maria von Trost [in Ober-Igling bei Landsberg] oder der schwarzledernen Gürtel der hl. Mutter Monika, des hl. Vaters Augustin und des hl. Nikolaus von Tolentin. 10. Aufl. Regensburg 1889.

1) Conc. Const. l. c. D. 865. 2) Hymnus „Lauda Sion“, Daniel, cod. lit. I, 123. 3) Trid. sess. 13 can. 5, D. 767. 4) *spiritualis animarum cibus* Trid. sess. 13 cap. 2, D. 756; *panis angelorum* ib. 8, D. 762; vgl. im Hymnus „Lauda Sion“ bei Daniel, cod. lit. I, 123: *Ecce panis angelorum factus cibus viatorum.* 5) Decret. pro Armen., D. 593 a. E. 6) Trid. sess. 13 cap. 8, D. 762.

1. Das *sacramentum poenitentiae* — das Christus „*praecipue*“ in der Joh 20 22f. geschilderten Scene eingesetzt hat[1]) — ist ein *sacramentum mortuorum* (vgl. § 54, 3), wie die Taufe: es giebt den in eine Todsünde (vgl. § 48, 3b) gefallenen Gliedern der Kirche, den „*lapsis*“, abermalig die in der Taufe erstmalig ihnen mitgeteilte *gratia justificationis*[2]); es ist somit, wie schon die Väter sagten[3]), die *secunda post naufragium [deperditae gratiae] tabula*[4]). Doch ist dieser „*laboriosus baptismus*“[5]) nicht nur durch die differente *materia* und *forma sacramenti*, sondern überdies dadurch von der Taufe unterschieden, dass der *minister sacramenti* im Busssakrament als Richter handelt[6]): die Verwaltung des Busssakraments ist priesterliches Thun und zugleich ein Akt kirchlicher Jurisdiktion[7]). Unlöslich schlingt Sakramentales und Jurisdiktionelles im katholischen Busssakrament sich ineinander. Doch kann und soll unter Verweisung auf § 62,4 hier alles ausser acht gelassen werden, was an rein Jurisdiktionellem in Einzelfällen in die Verwaltung des Busssakraments sich verflicht (die Reservationen u. dgl.), und alles, was über das Busssakrament als Mittel der kirchlichen Volksleitung zu sagen ist; nur, was über das Sakrament und seinen normalen Vollzug gelehrt wird, soll uns hier beschäftigen. Was bei dieser Stoffabgrenzung hier zur Sprache kommen muss, ergiebt sich aus den Worten des Tridentinum: *Docet sancta synodus, sacramenti poenitentiae formam, in*

1) Trid. sess. 14 cap. 14, D. 774. 2) Trid. sess. 6 cap. 14, D. 690; sess. 14 cap. 1 u. 2, D. 774f. 3) Vgl. [Tertullian, de poenit. 12,] Hieronym. ep. 130 (al. 8) ad Demetr. de servanda castistate cap. 9, ed. VALL. ed. Ven. I, 2 p. 986B; vgl. ep. 122 (al. 46) ad Rustic. 4 ib. S. 899C; Petrus Lombard., sent. 4 14 MSL 192, 868; Thomas Aquin. Summa III, 84 6. 4) Trid. sess. 6 cap. 14, D. 690. 5) Trid. sess. 14 cap. 2, D. 775. 6) Trid. sess. 14 cap. 2, D. 775. 7) Weil hier der Unterschied zwischen dem Protestantismus, der nur ein *ministerium docendi evangelii* kennt, und der immer mehr zu einem Rechtsinstitut gewordenen römischen Kirche besonders scharf hervortritt, sei betont, dass die obige Formulierung schon nach Trid. sess. 14 cap. 2 und canon. 9, D. 775 u. 797 notwendig ist. Jeder Inhaber eines Kuratbeneficiums „erfreut sich einer *jurisdictio ordinaria*“, jeder Kuratkaplan einer *jurisdictio delegata* (KL² X, 1069 nach Trid. sess. 14 7, D. 782). Die alte Scheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis* (vgl. oben § 43, 3a) ist von dieser Ausdehnung des Jurisdiktionsbegriffs ursprünglich noch nicht berührt. Daher macht ihre Durchführung gegenwärtig komplizierte Konstruktionen nötig und bringt den Begriff der Jurisdiktion ins Schwanken (vgl. KL² VII, 580). Doch kann das hier nicht weiter verfolgt werden, als oben § 44, 5b S. 230 Anm. 1 schon angedeutet ist.

qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc. *Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio*[1]).

2. Das zeitliche Verhältnis der priesterlichen Absolution und der Leistungen des Pönitenten ist, seit das moderne Busssakrament sich aus der ältern kirchlichen Bussdisziplin herausentwickelt hat, d. h. etwa seit dem 11. Jahrh.[2]), dies, dass die *absolutio* der normalerweise die *contritio* voraussetzenden oder wenigstens mit sich bringenden[3]) *confessio* folgt, den *satisfactiones* aber vorhergeht. Die kirchliche Handlung, um die es beim Busssakrament sich handelt, die „Beichte" — dieser Terminus verdrängt im Volksleben den auch die *satisfactiones* einschliessenden, ja an ihnen orientierten[4]) theologischen Begriff der „Busse" —, kulminiert also in der Absolution, die als ein eigentliches Erlassen der Sünden in Kraft der *potestas remittendi et retinendi peccata* zu verstehen ist[5]). Man könnte geneigt sein, in dieser Hervorhebung der Absolution und in der Erklärung, der *effectus sacramenti* sei die *absolutio a peccatis*[6]), bezw. die *reconciliatio cum deo, quam interdum . . . pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet*[7]), ein evangelisches Moment in der katholischen Sakramentslehre zu sehen. In der That ist für den römischen Katholiken, der in der Beichte „um eine heilsame Busse und die priesterliche Lossprechung" bittet, die letztere das eigentlich Begehrte. Eine Anknüpfung für das Evangelium der Reformation ist daher noch heute hier vornehmlich zu suchen. Allein zur rechten Beurteilung der römischen Lehre vom Busssakrament muss bedacht werden, dass dem römischen Dogma die *remissio peccatorum* doch auch hier nur als die Beseitigung des das Einströmen der Gnade hindernden *obex peccati mortalis* in betracht kommt: mit der Tilgung der Todsünden leben alle *opera bona mortificata* wieder auf (vgl. § 52, 6), und wer gleich nach Empfang

1) Trid. sess. 14 cap. 3, D. 776. 2) Vgl. DG § 59. Mehrfach abweichend urteilt KMüller, Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrh. (Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892 S. 287 ff.). 3) Deharbe S. 210 Fr. 196: *Man muss die Reue vor der Beichte oder wenigstens vor der Lossprechung des Priesters erwecken.* 4) Vgl. z. B. Sixtus IV. 1479, D. 614. Auch das deutsche „Busse" knüpft an die Satisfaktion an (vgl. „Lückenbüsser"). 5) Trid. sess. 14 cap. 6, D. 781 und can. 3, D. 791; vgl. z. B. Deharbe S. 204 Fr. 161. 6) Decret. pro Armen., D. 594. 7) Trid. sess. 14 cap. 3, D. 776.

der Absolution stürbe, würde selig nicht *sola remissione*, sondern weil er die heiligmachende Gnade wieder hat, die auch bei ihm früher schon *merita* gewirkt haben wird.

3. Bei der *contritio*, der „Reue“, welche auch die Katechismustradition mit den Worten des Tridentinum als *animi dolor et detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero* definiert[1]), ist das katholische Dogma durch die Last der Vergangenheit bedrückt. Das Tridentinum hat die aus der Scholastik stammende Unterscheidung zwischen der *contritio caritate perfecta* und der *contritio imperfecta, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur*, legitimiert[2]). Damit sind aber zwei Schwierigkeiten geschaffen. Ist die *contritio* der Pönitenten, wenigstens „bisweilen“ — und das giebt das Tridentinum zu[3]) — eine *caritate perfecta*, so muss, da die vollendende *caritas* erst eine Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, diese aber erst in der *reconciliatio* gegeben wird, angenommen werden, dass der betr. Pönitent die *reconciliatio* erhalten hat, *priusquam sacramentum [poenitentiae] actu suscipiatur*[4]). Wo bleibt aber dann die behauptete Notwendigkeit des Busssakraments für alle Lapsi? Diese Schwierigkeit hat schon das Tridentinum selbst gelöst: die *reconciliatio* ist in diesem Falle dem in die *perfecta contritio* eingeschlossenen *votum sacramenti* zuzuschreiben[5]), das, wenn die Möglichkeit vorliegt, natürlich auch zu wirklichem Empfange des Sakramentes drängt. — Ungleich grössere Schwierigkeiten haben sich angeknüpft an die vom Tridentinum offenbar für das Normale angesehene *contritio imperfecta, quae attritio dicitur.* Das Tridentinum lehrt ausdrücklich, auch diese *attritio* sei, wenn sie die *voluntas peccandi* ausschliesse und mit der *spes veniae* verbunden sei, ein Werk des hl. Geistes und „disponiere“ zum Empfange der Gnade des Busssakraments[6]). An andrer Stelle sagt es, dass die Menschen in der *dispositio ad justificationem* neben dem Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung und der Hoffnung auf Gottes Verzeihung auch anfingen Gott, als die Quelle aller Gerechtigkeit, zu lieben und deshalb zur *de-*

1) Trid. sess. 14 cap. 4, D. 777; Deharbe S. 207 Fr. 181 u. S. 210 Fr. 198. 2) sess. 14 cap. 4, D. 778. 3) sess. 14 cap. 4, D. 778: *etsi contritionem aliquando caritate perfectam esse contingat* etc. 4) Trid. sess. 14 cap. 4, D. 778. 5) Trid. sess. 14 cap. 4, D. 778; vgl. cap. 2 fin, D. 775. 6) sess. 14 cap. 4, D. 778.

testatio peccatorum kämen[1]). Diese Tridentinische Lehre lässt, da in der entscheidenden Bestimmung — *attritio . . . ad dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit*[2]) — das „*disponit*“ an die Stelle eines „*sufficit*“ der Vorlage getreten ist[3]), eine zwiefache Deutung zu. Es kann die vom Tridentinum beschriebene *attritio* entweder als die *dispositio sufficiens proxima*, oder als *dispositio remotior* aufgefasst werden. Im letztern Falle kann[4]) behauptet werden, dass vor dem Empfang der *reconciliatio* zu dem *metus gehennae* noch die Liebe zu Gott, wenigstens ein *incipere deum diligere*, hinzukommen müsse; im erstern Falle gilt die *attritio* ohnedies als ausreichende Disposition. Im attritionistischen Streit (vgl. § 404b) sind diese beiden Möglichkeiten der Deutung leidenschaftlich erörtert worden[5]). Der ärgste und seltenere „Attritionismus“, der den blossen *timor serviliter servilis*, d. i. die Reue im Hinblick auf die irdischen Strafen, die sog. *attritio naturalis*, als genügend ansah, — der freilich war vor dem Tridentinum nicht zu rechtfertigen[6]): Innocenz XI. hat ihn daher 1679 verurteilt[7]), und noch gegenwärtig ist's Katechismuslehre, dass die Reue innerlich (ein *dolor animi*), allgemein (d. h. auf alle Sünden sich erstreckend) und übernatürlich sein müsse[8]). Der Attritionismus aber, welcher den *metus gehennae*, den *timor simpliciter servilis*, auch ohne irgendwelchen *actus dilectionis* für ausreichend erklärte, glaubte vor dem Tridentinum sich rechtfertigen zu können, und Papst Alexander VII. hat in einem von dem Reformierten Heidegger „bestialisch“ genannten *decretum de attritione* ausdrücklich verboten, diese Position zu verketzern[9]). Dementsprechend hat auch Alexander VIII. im Jahre 1690 zwei diesen Attritionismus verurteilende Thesen[10]) censuriert; ebenso verurteilte Clemens' XI. Bulle „Unigenitus“ Sätze, die auf Verketzerung dieses Attritionismus hinauslaufen[11]); und noch Pius VI. hat 1794 die Lehre der Synode von Pistoja, welche im Gegensatz zum Attritionismus einen *fervor caritatis dominantis* bei den Pönitenten

---

1) sess. 6 cap. 6, D. 680; vgl. can. 3, D. 695. 2) sess. 14 cap. 4, D. 778. 3) Vgl. Döllinger und Reusch I, 72 f. 4) Vgl. Trid. sess. 6 cap. 6, D. 680. 5) Vgl. bei Döllinger-Reusch I, namentlich S. 68 f., 274 ff., 295, 333, 458 f. 6) Vgl. sess. 6 can. 1 u. 3, D. 693 u. 695. 7) D. 1074 No. 57. 8) z. B. Deharbe S. 207 Fr. 182. 9) D. 1017. 10) *Timor gehennae non est supernaturalis* (No. 14, D. 1171) und: *attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur sine dilectione benevolentiae dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis* (No. 15, D. 1172). 11) No. 60—62, 66, 67, D. 1275 ff.

forderte, als falsch und die *quies animarum* störend bezeichnet[1]). Es ist also noch heute der Attritionismus in der römischen Kirche möglich; ja er ist auch noch vertreten[2]). Die Anti-Attritionisten sind nicht einig. Diejenigen, welche der thomistischen Tradition möglichst nahe bleiben wollen, fordern wenigstens einen Anfang des *amor benevolentiae*, mit dem Gott um seiner selbst willen geliebt wird; andre begnügen sich mit dem *amor concupiscentiae*, der Liebe, die Gott um seiner Gaben willen liebt; wieder andre wollen die Liebe nicht so analysieren[3]). Die moderne Katechismuslitteratur erweist sich als bedingt durch den modifizierten Attritionismus Liguoris, der in die *attritio* einen *initialis amor dei nondum praedominans* einschloss[4]). — Ungleich wichtiger für die Praxis, als diese theologischen Fragen über *contritio perfecta* und *imperfecta*, ist die allgemein anerkannte Bestimmung, dass zur *contritio* ein *propositum non peccandi de cetero* — „der gute Vorsatz“, wie die Katechismustradition sagt, — gehöre[5]). Dass dieser gute Vorsatz das *vitare proximam occasionem peccandi* einschliessen muss, ist ebenso begreiflich, wie in der Theorie allgemein anerkannt. In der Praxis sieht beichtväterliche „Klugheit“, die der Verweigerung der Absolution entgehen möchte, sich hier oft schwierigen Problemen gegenüber[6]).

4. Die Bestimmungen über die *„confessio“*[7]) bieten keine Schwierigkeit; aber es verdient Beachtung, wie stark in ihnen der jurisdiktionelle Charakter des Busssakraments hervortritt. Zum Dogma ist die Ueberzeugung zu rechnen, dass eine Beichte vor dem Priester, wenn sie nicht unmöglich ist, heilsnotwendig ist[8]) und dass eine *secreta confessio sacramentalis* in der Kirche *ab initio* (!) Brauch gewesen sei[9]). Zu dem gegen das Dogma gar nicht abgrenzbaren *jus divinum* gehört die Forderung, dass der Beichtende alle Todsünden, Thatsünden wie Gedankensünden[10]), die er [seit der letzten Beichte] gethan zu haben bei ernster Prüfung sich erinnert — Ps 19 13 vergisst man auch im Katho-

1) Error Pistoj. 36, D. 1399; vgl. 25, D. 1388. 2) Vgl. KL² X, 1115. 3) Vgl. KL² a. a. O. 4) DÖLLINGER-REUSCH I, 459; vgl. z. B. DEHARBE S. 209 Fr. 191 ff. 5) Vgl. oben; Trid. sess. 6 cap. 4, D. 777; DEHARBE S. 210. 6) Vgl. z. B. HARINGER S. 162 ff. 7) Vgl. vornehmlich Trid. sess. 14 cap. 5 und can. 6—8, D. 779, 780 u. 794—796; DEHARBE S. 211 ff. 8) Martin V., D. 564; Trid. sess. 14 can. 6, D. 794. 9) Trid. a. a. O. cap. 5, D. 780. 10) *Peccata venialia* zu beichten, ist löblich, aber nicht Pflicht (Leo X., D. 632; Trid. sess. 14 cap. 5, D. 779).

lizismus nicht[1]) —, einzeln und einschliesslich derjenige *circumstantiae, quae speciem peccati mutant*, dem Priester aufzähle und bei dieser Beichte („Ohrenbeichte") auf des Priesters Fragen ihm Rede stehe[2]). Wissentliche Verschweigungen machen die Beichte ungiltig, und ungiltige Beichten müssen in einer auch sonst, z. B. an besondern Lebensabschnitten, empfohlenen Generalbeichte nachgeholt werden[3]). *Juris humani* ist die Bestimmung des Laterankonzils von 1215, dass jeder Christ, der die *anni discretionis* erreicht habe, *saltem semel in anno* beichten müsse[4]). Vor der Kommunion ist die Beichte *ex jure divino* Pflicht nur für den, der einer Todsünde sich bewusst ist[5]). — Der eine Beichte abnehmende Priester ist zu strengster Wahrung des Beichtgeheimnisses *(sigillum confessionis)* —, wie man meint, *sub gravi* — verpflichtet[6]).

5. Die *satisfactio* oder „Genugthuung" war in der altkirchlichen Bussdisziplin eine Vorbedingung der *reconciliatio* und der eigentliche Inhalt des *poenitentiam agere*. Noch heute erinnert der Umstand daran, dass der Name der *poenitentia* oder „Busse" der *satisfactio* verblieben ist[7]). In dem gegenwärtigen, seit dem 11. und 12. Jahrh. aus der privaten Beichte hervorgewachsenen Busssakrament ist die *venia* von der *satisfactio* unabhängig[8]); die Beichte und die Absolution bleiben giltig, auch wenn die von dem Pönitenten versprochene *satisfactio* nicht geleistet wird[9]); die Genugthuung hat nur den Zweck, die *poenae temporales* der Sünden (vgl. § 50, 2) abzulösen[10]). Schon Thomas hatte deshalb den Gedanken abzuwehren, dass die *satisfactio* mehr *fructus poenitentiae* als *pars poenitentiae* sei[11]). — Zugleich mit der Herausbildung des neuen Busssakraments und mit und infolge der Entstehung der Ablässe (vgl. No. 6) sind die Satisfaktionen auch inhaltlich andre geworden. In der altkirchlichen und frühmittelalterlichen Bussdisziplin wurden schwere Satisfaktionen auf-

---

1) Trid. sess. 14 cap. 5, D. 780. 2) Vgl. Leo X., D. 638. 3) Alexander VII., D. 982; Deharbe S. 213 Fr. 220. 4) D. 363; vgl. Trid. sess. 14 cap. 5, D. 781. 5) Trid. sess. 13 cap. 7 und can. 11., D. 761 u. 773. 6) Innoc. III. in conc. Lat., D. 363. 7) Dem „Busse auflegen" (Deharbe S. 214 Fr. 226; vgl. oben No. 2: „heilsame Busse") entspricht das lateinische *injungere poenitentiam*, D. 565. 8) Sixtus IV., D. 614. 9) Simar II, 895; Deharbe S. 215 Fr. 233. 10) Trid. sess. 6 can. 30, D. 722 und sess. 14 cap. 8 und can. 13, D. 783, 801. 11) Summa II, 90 2 ad 3. Er entscheidet: *satisfactio est pars poenitentiae sacramenti, fructus autem poenitentiae virtutis.*

gelegt. Noch das Corpus juris canonici bietet als Anhang zum Decretum Gratiani „*Canones poenitentiales*“ mit entsprechenden Anweisungen, z. B.: *matricida poeniteat decem annis; qui presbyterum interfecit, poeniteat duodecim annis; perjurus quadraginta diebus in pane et aqua jejunet et septem annis sequentibus poeniteat*[1]). Seit wann und in welcher Weise diese alten Satisfaktionen abkamen, ist mir im Detail nicht deutlich und hier gleichgiltig. Die ein Wort Bonaventuras wiederholende Bestimmung des Florentiner Konzils: *satisfactio praecipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam*[2]), ist an sich indifferent gegen das Mass, das die alte und die neue Praxis unterschied; aber die Praxis war schon damals längst, wie heute. Gebete, fromme Extrawerke *(opera alias indebita)*[3]), Almosen, Fasten u. dgl. sind noch heute die häufigsten Bussen; aber Milde in der Abmessung der Busszeit ist Sitte und gilt trotz der Warnung des Tridentinums vor allzugrosser Connivenz[4]) als pastorale Weisheit[5]). Da die *satisfactio* nicht nur *medicamentum*, sondern auch *castigatio* sein soll[6]), „pönalen“ Charakter tragen muss, rückt auch hier das Martyrium, dem das Gebet in der römischen Kirche ausgesetzt ist, in scharfe Beleuchtung[7]).

6. Was sakramentlich die Satisfaktionen leisten, leisten aussersakramentlich die Ablässe *(indulgentiae)*. Dogma declaratum ist inbezug auf sie seit dem Tridentinum, dass die Kirche durch Christus (!) die Vollmacht erhalten hat, Ablässe zu erteilen, und dass sie nützlich sind[8]). In Kraft des Vaticanum kann als Dogma declaratum auch die Begriffsbestimmung gelten: Ablass ist nicht etwa nur Erlass kanonischer Strafen, sondern *remissio poenae temporalis pro peccatis actualibus debitae apud divinam justitiam*[9]). Wenn trotzdem noch heute bei Plenarablässen die Formel „*indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo*“ mehrfach offiziell ist[10]), so muss man doch, gleichviel wie

---

1) Corp. jur. a. a. O. §§ 18, 19, 21. 2) D. 594; vgl. Trid. sess. 14 can. 13, D. 801. 3) Doch wird häufig z. B. ein Anhören so und so vieler Sonntags-Messen als Busse auferlegt, und die Theorie weiss diese Auflage einer „ohnedies bereits gebotnen Handlung“ damit zu rechtfertigen, dass „eine tugendhafte Handlung auf mehrfache Art geboten werden könne“ (Haringer S. 246 f.). 4) sess. 14 cap. 8, D. 783. 5) Vgl. Haringer S. 245 ff. 6) Trid. sess. 14 cap. 8, D. 783. 7) Vgl. Haringers Rechtfertigung S. 245 f. 8) sess. 25 contin., D. 862. 9) Pius VI., D. 1403; vgl. Leo X., D. 643. 10) z. B. Beringer, Formular-Anhang S. 33* u. 39*.

über die Geschichte dieser Formel zu denken ist[1]), für die Theorie die von allen Theologen wiederholte Erklärung gelten lassen, dass in Formeln derart der Ausdruck *peccata* soviel bedeute als *poenae peccatorum*[2]). Der Erlass der zeitlichen Strafen durch den Ablass ist entweder ein „vollkommener", oder ein nach den alten kanonischen Strafen bemessener: ein Ablass von x Tagen oder x Jahren oder x Quadragenen (d. h. einer Busse von 40 Tagen, vgl. No. 5), d. h. ein Erlass von soviel zeitlichen Strafen, als durch die Busszeit, nach welcher der Ablass benannt wird, abgelöst werden würde[3]). Moderne Satisfaktionen werden durch den Ablass nicht erlassen; der Ablass ist vielmehr selbst eine aussersakramentliche Form der Satisfaktion und setzt, wie diese, *contritio* und *confessio* voraus[4]). Seine Bedeutung in der Kirche ist noch heute eine überaus grosse[5]). Aber für Ablasshandel à la Tetzel ist im

---

1) Zunächst erklärt sie sich daraus, dass die Ablässe in einer Zeit entstanden sind, da die Satisfaktionen noch Bedingung der *remissio peccatorum* waren: trat Ablass an die Stelle der Satisfaktionen, so ward damit die *remissio* perfekt. Doch hat Brieger (RE³ Artikel Indulgenzen IX, 83 ff.) gezeigt, dass der Ablass *a poena et culpa* im endenden Mittelalter mehr war als ein Produkt missverständlicher Terminologie. 2) z. B. Simar II, 904 und Beringer S. 10 f.; vgl. selbst Deharbe S. 218 Anm. zu Fr. 248. — Doch weshalb schafft man dann diesen Gallimatthias nicht ab? 3) Amüsant ist die Rechtfertigung der [seltenen] Ablässe von 100, 1000 und mehreren 1000 Jahren bei Beringer S. 56 f. 4) So wird überall, selbst in der Katechismuslitteratur (Deharbe S. 217 Fr. 244 1), ganz korrekt gelehrt. 5) Beringer bespricht in seinem „von der hl. Ablasskongregation approbierten" Buche zunächst die Gebete, mit denen Ablässe verbunden sind (vgl. oben § 53, 4), dann die „frommen Uebungen" u. dgl., die Ablass vermitteln, dann Andachtsgegenstände, Orte und Zeiten, an welche besondre Ablässe geknüpft sind, endlich die Bruderschaften, Kongregationen und frommen Vereine, deren Mitglieder unter näher verzeichneten leichten Bedingungen Ablässe erwerben. Wer das alles beachtet, ist auf Schritt und Tritt von der Möglichkeit der Ablassgewinnung begleitet. Das Gnaden-Mass der Ablässe ist fast zu einem Wertmesser für die Verdienstlichkeit der verschiedenartigen religiösen Bethätigung des Katholiken geworden. Selbst das Kreuzschlagen erwirbt 50 Tage Ablass, wenn man dabei das „Im Namen des Vaters" u. s. w. spricht; besprengt man sich zugleich mit Weihwasser, so hat man das Doppelte (Beringer S. 115). Und die eben genannten Ablässe kann man an jedem Tage so oft erwerben, als man jene Bedingung erfüllt *(toties, quoties)*. Andre sind nur einmal an einem Tage oder in einer Woche oder einem Monat zu gewinnen. Der Jubiläumsablass, der vor andern vollkommenen Ablässen das voraus hat, dass für die Jubiläumszeit die Beichtväter mit ausserordentlichen Vollmachten versehen werden (Beringer S. 460 ff.), wird ordentlicherweise nur alle

nachtridentinischen Katholizismus kein Raum mehr[1]). Den Rechtstitel für die von der Kirche gewährten Ablässe giebt der Gedanke, dass vermöge der „Gemeinschaft der Heiligen“ die Kirche aus dem ihr anvertrauten *thesaurus meritorum Christi et sanctorum* (§ 52, 7) „Zuwendungen“ machen könne[2]). Auch den Seelen im Fegfeuer können alle diejenigen Ablässe zugewendet werden, bei denen diese Zuwendbarkeit ausdrücklich ausgesprochen ist[3]). Der Erlass der Fegfeuerstrafen erfolgt dann nach der üblichen Lehre allerdings nicht, wie bei den Lebenden der Erlass zeitlicher Strafen, durch einen Akt der kirchlichen Gerichtsbarkeit, sondern fürbittweise *(per modum suffragii)*[4]).

§ 58. Die letzte Oelung, die Priesterweihe und das Sakrament der Ehe.

1. Die nach Jak 5 14f. (vgl. Mc 16 18) von Christo eingesetzte[5]) *extrema unctio* hat ihre Materie in der Salbung *(materia proxima)* bestimmter Körperteile[6]) mit dem vom Bischof am Grün-

25 Jahre verkündet. Vgl. über die Kultivierung des Ablasswesens durch das Mönchtum Friedrich S. 17ff.

1) Trid. sess. 25 contin. Mirbt[2] S. 253f.; bei D. 862 ausgelassen. 2) Leo X., D. 641; Pius VI., D. 1404; vgl. Beringer S. 20ff. und Deharbe S. 217 Fr. 243. 3) Sixtus IV., D. 615; Leo X., D. 646; Pius VI. D. 1405; Deharbe S. 219 Fr. 253. 4) Simar II, 909f.; Martin II, 195; Beringer S. 44ff. Der Ausdruck *„fürbittweise“* soll aber nicht besagen, „dass durch den Ablass nur irgendwelche Fürbitte für die Seelen eingelegt werde“, eine Darbringung aus dem Kirchenschatze liegt auch hier vor (Beringer S. 45). Dass die Wirksamkeit der Zuwendung eines Ablasses an die Seelen im Fegfeuer „keine absolut gewisse ist, und dass der Umfang der dadurch für die Verstorbenen erzielten Begnadigung sich jeder menschlichen Schätzung entzieht“, wird zugestanden (Simar II, 909f.). „So erklärt es sich, dass die Kirche und die Gläubigen trotz ihrer grossen Zuversicht auf den vollen Wert der Ablässe für die Verstorbenen dennoch bemüht sind, ihnen eine möglichst grosse Zahl von Ablässen zuzuwenden“ (Beringer S. 47; vgl. die ergötzliche Geschichte bei Cochem S. 43f.). 5) Deharbe S. 220: *Aus Jak 5 14f. folgern wir, dass Christus die letzte Oelung eingesetzt hat, weil die Salbung mit Oel keine heiligende Kraft zur Vergebung der Sünden haben könnte, wenn nicht Christus es so verordnet hätte.* 6) Decret. pro Armen., D. 595: *in his locis [infirmus] unguendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem;* vgl. Rituale Rom. S. 81. *Sed renum* (in der Formel S. 85: *lumborum*) *unctio in mulieribus, honestatis gratia, semper omittitur atque etiam in viris, quando infirmus commode moveri non potest* (Rituale S. 81).

donnerstage geweihten Olivenöl (*materia remota*). *Forma hujus sacramenti est haec: „Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quiquid per visum (per auditum* etc.) *deliquisti*“ [1]). Das Sakrament darf — anders als in der orthodoxen Kirche (vgl. § 31, 8) — nur einem solchen Kranken oder Altersschwachen gespendet werden, *de cujus morte timetur* [2]), bei wiederholter Todesgefahr auch wiederholentlich [3]). *Effectus est mentis sanatio et, in quantum expedit, ipsius etiam corporis* [4]); es tilgt lässliche Sünden *ac peccati reliquias abstergit* [5]). Wenn es — der Theorie nach *extraordinarie* — auch Nachlassung von Todsünden wirkt, so geschieht dies der Theorie nach *ex voto poenitentiae* [6]); doch geht die praktische Schätzung, ja z. T. auch die praktische Anwendung der letzten Oelung, nicht in dem engen Rahmen der Theorie [7]). Womöglich — *si tempus et condicio infirmi permittat* — soll das Busssakrament und eine Kommunion des Kranken vorhergehen [8]). Zuständig ist der Pfarrer, im Notfall jeder Priester [9]); der *minister*, der Kreuz und Weihwasser trägt, wird zumeist ein Messdiener (vgl. No. 2) sein.

2. Das *sacramentum ordinis* ist die Priesterweihe. Die 4 niedern Weihen (§ 43, 3 b) bestehen nur noch nominell. Schon vor dem Tridentinum waren die niedern Klerikerdienste an Laien, z. T. Knaben (Messdiener), übergegangen, und in Trient hat man vergeblich diese Entwicklung rückgängig zu machen versucht [10]). Die Weihen aber existieren noch, und das Tridentinum [11])

---

1) Decret. pro Armen. a. a. O., Rituale S. 85. 2) Decret. pro Armen. a. a. O.; Trid. sess. 14 de extr. unct. 3, D. 788; Rituale S. 80. Unmündigen wird es nicht gegeben, doch ist die Altersstufe, für welche der Empfang zulässig ist, nicht autoritativ abgegrenzt (Simar II, 915). 3) Trid. a. a. O., D. 788. In derselben Krankheit nur einmal (Rituale S. 81 14). 4) Decret. pro Armen. a. a. O., D. 595; Trid. a. a. O. cap. 2, D. 787. 5) Trid. a. a. O. Was mit den *reliquiae peccatorum* gemeint ist, ist nicht klar; man findet mehrfache Deutungen (Simar II, 916); an „eine mehr oder minder umfassende Tilgung auch zeitlicher Sündenstrafen“ wird allgemein gedacht (Simar a. a. O.; Deharbe S. 220 Fr. 259). 6) Simar II, 916; Deharbe a. a. O. 7) Es ist auch beachtenswert, dass die Spendeformel: *Per istam sanctam unctionem indulgeat etc.* (s. oben) eine Andeutung darüber unterlässt, dass Todsünden bei dem Empfänger nicht vorausgesetzt werden. 8) Rituale S. 79. 9) Cat. Rom. 2 6, 13; vgl. Simar II, 914. Pluralität der amtierenden Kleriker (vgl. § 31, 8) ist im Abendlande für gewöhnlich nicht mehr Sitte. 10) sess. 23 de ref. can. 17 (Conc. Trid. Canones et decreta ed. Smets S. 133). 11) sess. 23 de ref. can. 11 u. 12 (Canones et decreta ed. Smets S. 131).

wünschte, *nisi aliud episcopo expedire magis videretur*, bei diesen Weihen Interstitien, d. h. Zwischenzeiten zwischen dem Empfange derselben, gewahrt zu sehen, ja forderte, dass zwischen der letzten niedern Weihe und der nicht vor dem 22. Jahre zu erteilenden Subdiakonatsweihe ein Jahr verstreiche. Das gleiche Interstitium verlangte das Tridentinum, *nisi ob ecclesiae utilitatem ac necessitatem aliud episcopo videretur*, zwischen Subdiakonat und Diakonat, Diakonat und Presbyterat; ja es verbot geradezu *duo sacri ordines* an einem Tage zu geben[1]). Doch werden die niedern Weihen jetzt stets zusammen und die Subdiakonatsweihe oft unmittelbar darauf oder wenigstens bald nachher gegeben[2]). Jedenfalls hat die Weihe für diese *ordines juris ecclesiastici* (vgl. § 43, 3b) keinen sakramentalen Charakter. Anders steht es mit der Diakonats- und der Bischofsweihe und ihrem Verhältnis zum *sacramentum ordinis*. Von dem einjährigen Interstitium zwischen Subdiakonat und Diakonat, Diakonat und Presbyterat kann der Bischof freilich auf Grund der sog. Quinquennalfakultäten (vgl. § 60, 2) dispensieren, und der Dispens ist häufig; doch auch zeitlich bleibt, weil 2 höhere Weihegrade (*ordines majores* oder *sacri*) der Bestimmung des Tridentinum gemäss nicht an einem Tage gegeben werden, die Diakonatsweihe etwas Besondres sowohl gegenüber der Subdiakonatsweihe, wie gegenüber der Priesterweihe; und dass Diakonats- wie Bischofsweihe „sakramentalen" Charakter haben, ist jetzt offenbar die verbreitetste Meinung[3]). Allein die feststehende Siebenzahl der Sakramente widerstrebt der These, dass diese beiden Weihen besondre Sakramente seien; das Korrekte ist, die Diakonatsweihe als vorbereitende und unvollständige, die Bischofsweihe als die vollendende Anteilgabe an dem einen Weihesakrament anzusehen[4]). Die Weihe verleiht den *character indelebilis*, die Sakramente, für welche der betr. Grad zuständig ist — Firmung und Priesterweihe sind dem Bischof reserviert[5]), die andern fünf darf ein Presbyter verwalten —, giltig auszuteilen[6]); auch mehrt sie, wie alle Sakramente, bei würdigem Empfang die Gnade. Bei dem Weihekandidaten setzt die Priesterweihe neben andern kirchenrechtlich geforderten Qualitäten (vgl. auch § 18, 2b) die Vollendung des 24. Lebensjahres

1) a. a. O. can. 13 u. 14. 2) Vgl. KL² Subdiakonat XI, 934 f. 3) Vgl. SIMAR II, 921 f. 4) SIMAR II, 922. 5) Trid. sess. 23 can. 7, D. 844. 6) Trid. sess. 23 can. 4, D. 841; vgl. oben § 43, 3b.

voraus; doch darf der Bischof kraft der Quinquennalfakultäten von dieser Forderung kanonischen Alters dispensieren. Auch an die übliche Weihezeit im Kirchenjahre — die Weihe soll während der Messe eines Quatembersamstags oder des Samstags vor Palmarum oder Ostern gegeben werden — ist der Bischof kraft jener Fakultäten nicht unbedingt gebunden[1]). Zur Standespflicht des Cölibats verpflichtet schon die Subdiakonatsweihe. Die Tonsur, obwohl begrifflich vor den niedern Weihen stehend, wird jetzt gewöhnlich mit ihnen zugleich erteilt[2]).

3. Das *sacramentum matrimonii* ist in der römischen Kirche — anders als § 31, 9 — zweifellos die Ehe, d. h. die eheliche Verbindung selbst, nicht die Trauung. Denn die Ehe galt als Sakrament schon in der Zeit vor dem Tridentinum, da eine kirchlich giltige Ehe ohne jede Beteiligung der Kirche lediglich durch den vor Zeugen erklärten *mutuus consensus* der Nupturienten zustande kommen konnte[3]). Zwar hat dann das Tridentinum die kirchliche Giltigkeit der Ehe mindestens daran gebunden, dass sie in Gegenwart des Pfarrers *(praesente parocho)* eingegangen werde[4]); allein dieser Forderung ist, und zwar mit päpstlicher Genehmigung, noch im 19. Jahrh. mehrfach durch die sog. *assistentia passiva* genügt[5]). Die römische Kirche hat auch dadurch, dass sie die Giltigkeit des tridentinischen Eherechts an die Publikation in den einzelnen Pfarren gebunden[6]), ja dasselbe noch später für einzelne Länder inbezug auf die Ehen der Akatholiken und inbezug auf gemischte Ehen für unverbindlich erklärt hat[7]), sich die Möglichkeit gewahrt, die nicht in Gegenwart des katholischen Pfarrers geschlossenen Ehen akatholischer Christen, wenn ihnen kein kanonisches Ehehindernis im Wege steht, als christliche Ehen (sakramentalen Charakters) anzuerkennen: konvertierte Eheleute werden nicht noch einmal eingesegnet. Demnach ist die Theorie, welche die Nupturienten selbst als die „Spender des Sakraments", den *mutuus consensus* zugleich als Materie und Form des Sakramentes ansieht[8]) oder

1) Vgl. KL² X, 351 f. 2) Vgl. KL² XI, 1876 ff. Artikel „Tonsur". 3) Vgl. E. Friedberg, Kirchenrecht, 4. Aufl. S. 410 ff. 4) sess. 24 de ref. matr. cap. 1, ed. Smets S. 141. 5) Vgl. Pius VIII. Breve vom 25. März 1830, Mirbt² S. 352: *illud solummodo in nonnulis locis toleratum est, ut parochi . . . paterentur eas (scil. nuptias) ipsis praesentibus confici.* 6) Trid. sess. 24 de ref. matr. cap. 1 (Dekret „Tametsi"), am Ende (ed. Smets S. 142, Mirbt², S. 248). 7) Benedict XIV. 4. Nov. 1741; Mirbt² S. 311 ff. 8) Simar II, 935; vgl. Pius IX. syll. 66, D. 1614.

jede ihr ähnliche korrekter, als die diese Unverdaulichkeiten vermeidende Anschauung, welche in dem Priester den Spender, in seinem Segen die Form des Sakramentes findet. Auch bei der Frage nach der Gnade, die dies Sakrament giebt, ist die Theorie in Nöten: das Sakrament heiligt die Eheleute[1]), hilft ihnen ihre Standespflichten getreu erfüllen[2]) u. drgl. — Bedeutung erhält der Sakramentscharakter der Ehe zunächst durch ihre Unauflöslichkeit[3]). Sie giebt auch der „Einsetzung durch Christus" einigen Sinn: *Christus dignitate sacramenti auxit matrimonium*[4]). Nicht minder bedeutsam ist, dass die Kirche wegen des Sakramentscharakters der Ehe die Ehegerichtsbarkeit für sich beansprucht[5]); sie hat ihr eigenes Recht inbezug auf die Ehehindernisse und kann es nur durch Dispense mildern, nicht aufgeben[6]). Das *impedimentum mixtae religionis,* das unter diesen Ehehindernissen für die konfessionelle Stellung der römischen Kirche das wichtigste ist, wird gegenwärtig ernstlicher genommen, als in den drei bis vier Menschenaltern vor unserer Zeit[7]): die Anerkennung der Ehe

1) Trid. sess. 24 prooem., D. 846. 2) DEHARBE S. 226. 3) Nur Trennung *quoad mensam et thorum* und — Ungiltigkeitserklärung kennt das katholische Kirchenrecht. 4) Leo XIII. bei SIMAR II, 934; cf. Pius IX. syll. 65, D. 1613. 5) Pius IX. syll. 67—74, D. 1615—22. 6) Das kirchenrechtliche Detail kann hier nicht behandelt werden. Ich nenne kurz I. die *impedimenta impedientia,* welche die Ehe hätten hindern sollen, die Giltigkeit der geschlossenen aber nicht aufheben: 1. *religio mixta,* d. h. christliche Konfessionsverschiedenheit; 2. *sponsalia* (anderweites Verlöbnis); 3. *tempus clausum* (nach Trid. sess. 24 de ref. matr. cap. 10 sind vom 1. Advent bis zum Epiphaniasfest und von Aschermittwoch bis Quasimodogeniti feierliche Hochzeiten verboten); 4. *vota simplicia*; 5. *vetitum ecclesiae.* II. Die *impedimenta dirimentia,* welche keine giltige Ehe zustande kommen lassen: 1. *amentia;* 2. *vis et metus;* 3. wesentlicher Irrtum *(imp. erroris)*; 4. *imped. deficientis condicionis* bei „bedingten" Eheschliessungen; 5. [verheimlichter] Sklavenstand eines Kontrahenten; 6. *impotentia antecedens*; 7. *imped. aetatis* (Masculina müssen 14, Feminina 12 Jahr alt sein); 8. Entführung *(imp. raptus)*; 9. das *imp. criminis* (Mitschuld irgendwelcher Art an voraufgegangenem qualifiziertem Ehebruch oder Gattenmord); 10. *imp. ligaminis* (bestehendes Eheband); 11. das *votum solemne castitatis;* 12. *imp. ordinis* (eine höhere Weihe; vgl. No. 2 a. E.); 13. gänzliche Verschiedenheit des Glaubens, wie sie zwischen Christen und Nichtchristen besteht *(imp. cultus disparitatis)*; 14. die Hindernisse der wirklichen und nachgebildeten [geistlichen oder durch Adoption entstehenden] Verwandtschaft und Schwägerschaft; 15. *imp. clandestinitatis* (Mangel der gesetzlichen Form). — Bei welchen dieser Hindernisse, wie weit und unter welchen Bedingungen Dispensation eintreten kann, ist hier nicht zu verfolgen (vgl. KL[2] Artikel Ehedispense, IV, 174 ff.). 7) Vgl. BHÜBLER, Eheschliessung

wird zumeist an katholische Trauung gebunden[1]), die Trauung wird nur gewährt, wenn Dispens von dem Ehehindernis vorliegt[2]), und dieser Dispens wird nur gegeben, wenn das Katholischbleiben des katholischen Teils und katholische Erziehung aller Kinder gesichert ist[3]).

§ 59. Die Sakramentalien.

1. Die Sakramente sind in der römischen wie in der orthodoxen Kirche (vgl. § 31, 11) nicht die einzigen gnadevermittelnden kultischen Handlungen. Aber schärfer, als in der orthodoxen Kirche, werden hier die Sakramentalien — das ist ein Katechismusbegriff[4]) — von den Sakramenten unterschieden. Die Sakramentalien als kirchliche Handlungen — auch die durch kirchliche Segnung geweihten Sachen können Sakramentalien genannt werden — unterscheiden sich von den Sakramenten a) dadurch, dass sie „von der Kirche, nicht von Christo eingesetzt" sind; b) dadurch, dass in ihnen die sinnlichen Zeichen Himmlisches lediglich abbilden, — sie wirken daher nicht *ex opere operato*, sondern nur *ex opere operantis* —; c) dadurch, dass sie nicht die heiligmachende Gnade, sondern andre Gnaden, bezw. auf die heiligmachende Gnade vorbereitende „wirkliche" Gnaden (vgl. S. 292) geben, d) endlich dadurch, dass sie nicht heilsnotwendig, sondern nur nützlich sind[5]).

2. Ihrem Zwecke nach werden die Sakramentalien eingeteilt in Exorcismen und Benediktionen. Die Exorcismen be-

und gemischte Ehen in Preussen nach Recht und Brauch der Katholiken, Berlin 1883.

1) Unmöglich ist andre Praxis noch heute nicht. Zwar *assistentia passiva* wird nicht mehr geleistet werden. Aber in manchen Einzelfällen verträgt die Frage, ob am Orte der evangelischen Trauung das tridentinische Eherecht gilt, eine wohlwollende Verneinung. Von derselben Frage kann es abhängig gemacht werden, ob eine protestantische Ehe als rechte christliche Ehe anerkannt wird; denn das weitherzige Urteil Simars, die Ehen der Akatholiken betrachte die Kirche, wenn ihnen kein kirchliches Hindernis entgegenstehe, als sakramentale Ehen (II, 939), ist — wenn nicht in dem Bedingungssatze, verhüllt, die Unverbindlichkeit des tridentinischen Eherechts im Einzelfalle zur Voraussetzung gemacht ist — nicht das allgemeine. 2) Der Dispens ist dem Papste reserviert; doch kann die Vollmacht, ihn zu geben, den Bischöfen delegiert werden. 3) Selbst in der Katechismuslitteratur (Deharbe S. 230) werden diese „Bedingungen" der Zulassung von Mischehen tradiert. 4) Deharbe S. 230 ff. 5) Vgl. Simar II, 802; KL² Artikel Sacramentalien X, 1469—75; Deharbe S. 231.

schränken sich nicht auf die Fälle „thatsächlicher Besessenheit“ [1]): „Exorcismen“ finden häufig vor der eigentlichen Segnung statt; so wird z. B. bei der *benedictio salis* in der Taufe das Salz exorcisiert, ehe es gesegnet wird [2]). Unter den Benediktionen werden Personal- und Real-Benediktionen und nach anderm Gesichtspunkt Invocativ- und Konstitutiv-Benediktionen unterschieden. Letztere entziehen die gesegnete Sache oder Person ganz dem profanen Gebrauch und Leben; ihre feierlichste Form sind die Konsekrationen.

3. Die Zahl der Benediktionen ist eine enorm grosse. Zu den Personal-Benediktionen gehören z. B. die niedern Weihen, die Trauungen und Begräbnisse, die Segnung bei Ordenseinkleidung, die Einsegnung der Wöchnerinnen, die Abtsweihe, Königs- und Kaiserkrönung, auch der sog. „päpstliche Segen“. Bekannte Real-Benediktionen konstitutiver Art sind die Kirchweihen und die Weihen der im Gottesdienst gebrauchten Gegenstände. Die Zahl der Real-Benediktionen invokativer Art „hat die Kirche grade noch in neuerer Zeit durch eigene Segensformulare vermehrt. Das neueste Rituale Romanum mit seiner Appendix weist einschliesslich der Segnung verschiedener Skapuliere und Ablassgegenstände über hundert verschiedne Segnungen auf, unter diesen auch Segnungen des Telegraphen, der Eisenbahn, der Maschine für elektrisches Licht u. dgl.“ [3]).

4. Unter den durch Konstitutiv-Benediktionen geweihten sachlichen Sakramentalien „nehmen die vom Papst geweihten Wachsfiguren, welche von dem auf ihnen abgedruckten Bilde des Lammes Gottes ihren Namen *(Agnus dei)* tragen und durch ihren reinen jungfräulichen Stoff die unbefleckte Reinheit der Menschheit Christi abbilden, die erste Stelle ein“ [4]). Auch alle dem

1) KL² X, 1470; vgl. im Rituale 10 1 p. 361 ff. die Anweisungen *de exorcisandis obsessis a daemonio.* 2) Rituale 2 2 p. 14. 3) KL² X, 1472. Vgl. im Rituale neben den Formeln in dem alten Titel VIII u. IX (p. 249—359) in der Appendix die *benedictio telegraphi* (p. 105* ff.), die *benedictio viae ferreae et curruum* (ib. p. 110* ff.), die *benedictio machinae ad excitandam lucem electricam* (ib. p. 211* ff.) und von andern neuen Benediktionen die *benedictio candelarum, quae in honorem S. Raymundi Nonnati praesertim pro felici partu accendi solent* (ib. p. 238* ff.), die *benedictio deprecatoria contra mures, locustas, bruchos, vermes et alia animalia nociva* (ib. p. 112* ff.; 113*: *exorcizo vos pestiferos mures* etc.), die *benedictio stabuli equorum, boum et aliorum armentorum* (ib. p. 87* ff.). 4) KL² Artikel *„Agnus dei“* I, 343—345.

Gottesdienst geweihten Gegenstände gehören zu diesen sachlichen Sakramentalien. Hervorgehoben seien die dem gewöhnlichen Gebrauch der Gläubigen dienenden: das Weihwasser, die geweihten Kerzen, die geweihten Palmen, die am Aschermittwoch in Gebrauch kommende gesegnete Asche[1]), die gesegneten Medaillen, Kreuze, Statuen und Bilder[2]).

5. Das Dogma declaratum sagt über dies ganze Gebiet nur, dass ein Verachten der Exorcismen und Benediktionen eine Todsünde sei[3]). Doch dass es auch im Detail sich hier um mehr handelt als um *piae opiniones* u. dgl., beweisen die offiziellen liturgischen Formulare. In das alltäglichste Leben steigt die Kirche mit ihren „Gnaden" hinab. — Von der Lehre sind wir so an der Hand dessen, was über die „Gnadenmittel" gelehrt wird, hinübergeführt zu der priesterlichen und leitenden Thätigkeit der Kirche.

Kapitel IV.

Die priesterliche und die leitende Thätigkeit der Kirche.

§ 60. Einleitendes und Allgemeines.

1. Dass man über eine gänzlich fliessende Grenze von der Lehre der römischen Kirche zu ihrer priesterlichen und leitenden Thätigkeit geführt wird; dass es unmöglich ist, das „Dogma" zu isolieren gegenüber dem, was die Kirche inbezug auf ihr Priester- und Hirtenamt (vgl. § 43, 3a) von ihren Kindern gewusst und beobachtet wissen will: das ist für die römische Kirche, diese grosse hierarchische Gnaden- und Erziehungsanstalt, charakteristisch. Die „Gnaden" zu suchen und zu nutzen, welche die Kirche priesterlich vermittelt, und der Leitung der Kirche zu folgen: das ist für den römischen Christen ungleich wichtiger, als das Detail des Dogmas (vgl. über *fides implicita* oben § 52, 3). Um so mehr verdient die priesterliche und die leitende Thätigkeit der römischen Kirche eine besondre Besprechung.

2. Im allgemeinen ist hier ein Zwiefaches vorauszuschicken. Zunächst dies, dass der römische Christ es wirklich mit „der Kirche", nicht nur mit seinem Pfarrer zu thun hat. Es gehört zu dem, was als bewundernswert klug im Organismus der römi-

1) Vgl. über Kerzen, Asche und Palmen auch DEHARBE S. 244.
2) Vgl. KL² X, 1472. 3) Martin V., Inquisitionsfragen der Bulle „Inter cunctas", Nr. 15, D. 559; vgl. Innoc. III., D. 370 u. 372.

schen Kirche bezeichnet werden muss, obwohl es z.T. ohne Rücksicht auf derartige Klugheitserwägungen eingerichtet oder geworden ist, dass bei dem „kirchlichen Handeln", das der einzelne erfährt oder wenigstens beobachtet, der ganze komplizierte Apparat der Kirche irgendwie beteiligt ist. Zunächst ist freilich für den Gläubigen sein Pfarrer der Lehrer, der Priester, der *judex ordinarius*. Aber die Firmung erhält jeder römische Christ vom Bischof, die religiösen Unterrichtsbücher werden von diesem approbiert, er giebt den Pfarrern die *missio canonica*, er sendet Kapläne mit jederzeit revocierbarer *cura animarum*, ihm sind einige Dispensationen und Absolutionen reserviert, einige — unvollkommne — Ablässe kann er ausschreiben, in Hirtenbriefen wendet er sich an all seine Diözesanen u. s. w. Und auch der Papst tritt dem einzelnen näher, obwohl er mehrfach — so in Deutschland und Oesterreich — durch die sog. Quinquennalfakultäten einen Teil seiner Reservatrechte inbezug auf Absolutionen und Dispensationen widerruflich den Bischöfen delegiert, auch durch mancherlei Ablässe die Vollmachten der gewöhnlichen Beichtväter für die Ablass-Empfänger erweitert. Dem Papst allein stehen die Kanonisationen zu, in Rom ist das höchste Forum für alle Liturgieen, auf jurisdiktionellem Gebiete bleiben manche *casus papae reservati*, die Ablässe gehen fast sämtlich auf päpstliche Bewilligung zurück, päpstliche Allokutionen hören und lesen die Gläubigen allerorts, der Segen des „heiligen Vaters" erreicht bei seiner Versendbarkeit die einzelnen Teilnehmer mancher Versammlungen und Vereine, die Bruderschaften bedürfen päpstlicher Gutheissung, von den den Gläubigen angepriesenen sachlichen Sakramentalien rühmen sich manche päpstlicher Benediktion, empfohlene „Gebetsmeinungen" sind gelegentlich vom Papste selbst „bestimmt und gesegnet", und hinter aller „Lehre" steht das selbst zum Glaubensobjekt gewordene „unfehlbare Lehramt". Auch die Orden und Kongregationen sind nicht ausser Beziehung zu den einzelnen Gläubigen: durch „Missionen" (Erweckungs-Expeditionen) wirken sie mit lehrender, leitender und priesterlicher Thätigkeit hinein auch in Einzelgemeinden, in denen sie nicht ansässig sind; an der Erziehungsaufgabe der Kirche sind die Ordensschulen in den verschiedenen Ländern in verschiedenem Masse beteiligt; die Thätigkeit der „Religiosen" auf dem Gebiet der Krankenpflege und der Fürsorge für allerlei irdische Nöte kann jeder Katholik beobachten; und selbst ein

Kloster eines rein beschaulichen Ordens macht durch seine Gottesdienste, Feste und Prozessionen, durch seine Messen und sonstigen Gnaden den Gläubigen seiner Nachbarschaft als ein gnadevermittelndes, kirchliches Institut sich bemerkbar[1]).

3. Sodann ist zu betonen, dass „die Kirche" ihren Gläubigen gegenüber eine Autorität geltend zu machen im stande ist, wie kein Staat sie wirksamer besitzt. Das beruht nicht allein auf dogmatischen Gründen. Es erklärt sich auch aus der Weltstellung, deren die römische Kirche sich erfreut (§ 46), aus der Menge von Hülfskräften, über die sie verfügt, und aus dem Reichtum, den sie teils direkt oder indirekt altem Besitze dankt, teils durch eifrige Gläubige noch heute sich zur Verfügung gestellt sieht, endlich auch aus der Klugheit, mit der die römische Kirche zu repräsentieren versteht, und aus der Skrupellosigkeit, mit der manche ihrer autorisierten und nicht autorisierten Anwälte ihre Interessen wahrzunehmen vermögen.

§ 61. Der Kultus der römischen Kirche.

Vgl. die in § 40, 3d genannten liturgischen Bücher und die einschläglichen Artikel des Kirchen-Lexikons. Ausserdem: GRippel, Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äusseren Gebräuchen in und ausser dem Gottesdienste, für das Christenvolk. Neubearbeitet von HHimioben. 23. Aufl. Mainz 1889. — FXSchmidt, Die gottesdienstlichen Gebräuche der Katholiken zunächst erklärt für Nichtgeistliche. Passau 1839. — PGuéranger, Erklärung der Gebete und Ceremonien der heiligen Messe. Autorisierte Uebersetzung. Mit einer Vorrede von JBHeinrich. Mainz 1884.

1a. Ihre priesterliche Thätigkeit übt die Kirche im Kultus aus. Und es entspricht der relativ geringen Bedeutung des Dogmas im römischen Katholizismus (§ 60, 1), dass ihr Kultus wesentlich priesterliches Thun der Kleriker ist: der amtierende Geistliche ist im katholischen Kultus „*nomine Christi* als Mittler zwischen Gott und dem Volke thätig, indem er Gott anbetet und versöhnt, dankt und bittet und für das Volk Gnaden vom Himmel herabzieht"[2]). Dennoch erfordert die Gleichung: katholischer Kultus ist priesterliches Thun der Kleriker, einige Einschränkung. Zunächst ist nicht alles kultische Handeln der Kleriker priester-

1) Vgl. über die Stellung des Mönchtums und über die „Fakultäten" desselben, welche die einzelnen Orden seit dem 15. Jahrh. einander „communicieren", das vor § 57 genannte lehrreiche Büchlein von Friedrich.
2) KL² VII, 666; vgl. unten No. 1d, Anm.

lich. — Auch das lehrende und leitende Thun der Kirche hat im Kultus seine Stelle. Die Bestimmung des Tridentinums, dass die Bischöfe und Pfarrer oder im Fall ihrer „Behinderung“ andre *ad hoc* bestellte Kleriker *„wenigstens an allen Sonn- und hohen Festtagen, zur vierzigtägigen Fastenzeit aber und zur Adventszeit täglich oder mindestens drei Tage in der Woche ... die heiligen Schriften und das göttliche Gesetz verkündigen sollen ..., und dass in jeglichen Pfarren wenigstens an den Sonn- und andern Festtagen die Kinder in den Anfangsgründen des Glaubens und dem Gehorsam gegen Gott und die Eltern sorgfältig ... unterrichtet werden“*[1]), hat wenigstens in Deutschland und Oesterreich und, wie ich höre, auch in Frankreich und Spanien die sonntägliche Predigt zur Regel gemacht. Ihre Stelle hat die Predigt z. T. im Anschluss an die Pfarrmesse, z. T. in messelosen Nachmittagsgottesdiensten und in Abendandachten (z. B. bei den Mai-Andachten im Marienmonat). Paris, Rom, Wien, Neapel haben ihre berühmten Fastenprediger. Auch eine „Wissenschaft der Homiletik“ kennt der Katholizismus[2]). Die sonntägliche Kinderlehre, die das Tridentinum forderte, ist bei den Schulverhältnissen der Gegenwart heute weniger nötig, als im 16. Jahrh.; dennoch ist die „Christenlehre“ eine, wenn auch nicht allgemeine, doch weitverbreitete Institution. — Und dass die Kirche durch ihren Kultus auch leitet, zeigt sich nicht nur im Busssakrament und in der Predigt: die Kirche leitet auch dadurch, wie sie feiert, und in manchen Fällen, so z.B. bei Dank- und Bittmessen, schon dadurch, dass sie feiert.

1b. Sodann giebt es eine besondre Art klerikalen Gottesdienstes, die nicht priesterlich ist: das [lateinische] Breviergebet, zu dem die Kleriker vom Subdiakonen ab *titulo ordinis* oder *titulo beneficii ecclesiastici*, die Religiosen beiderlei Geschlechts, wenn in ihrem Orden das Chorgebet üblich ist, *titulo religionis* unter schwerer Sünde verpflichtet sind. Das Breviarium Romanum — auf die Abweichungen andrer Breviere (vgl. § 40, 3d), wie des Benediktinischen, Dominikanischen, mailändischen u. s. w., kann hier nicht eingegangen werden — bietet in 4 Hauptteilen[3]) nebst

1) sess. 24 de ref. cap. 4, ed. Smets p. 150. 2) Vgl. KL² VI, 205f. und die betreffenden Abschnitte z. B. in dem vielgebrauchten „Handbuch der Pastoral-Theologie“ von Schüch (8. Aufl., Innsbruck 1889). 3) *Commune de tempore* oder *Psalterium, Proprium de tempore, Proprium sanctorum, Commune sanctorum.*

einer Appendix[1]) Lektionen aus dem Psalter, aus andern biblischen Büchern, aus Kirchenvätern und [an den Heiligentagen] auch aus der Legende, Gebete, Antiphonen und Responsorien für die einzelnen, z. T. schon aus der alten Kirche, z. T. aus dem klösterlichen Gottesdienst stammenden Gebetsstunden *(horae [canonicae])*, deren 7 gezählt werden: die Nokturne *(ad matutinum)* mit den Laudes, die Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und das Completorium (oder die Completa). An jedem Tage muss für jede Hore mit Ausnahme des fast stets in gleicher Weise recitierten Completoriums das Brevier-Pensum nach der Bedeutung des Tages im Kirchenjahr oder Heiligenkalender aus 2 oder 3 Abschnitten des Breviers zusammengesucht werden. Die Recitation, die bei regulierten Klerikern und Religiosen normalerweise *in choro*, sonst privatim, aber mit wirklicher, wenn auch stiller Aussprache der Worte stattzufinden hat, nimmt in Summa mindestens eine Stunde in Anspruch. Doch kann von der Pflicht des Breviergebets dispensiert werden; und die Einhaltung der durch die Namen der Hore bezeichneten Stunden ist bei der privaten Recitation nicht obligatorisch (vgl. § 53, 1): „es genügt, um auch eine lässliche Sünde zu vermeiden, dass die Vesper und Complet oder auch Sext und Non zwischen Mittag und Mitternacht, die übrigen Tagzeiten mit Ausnahme der Matutin zwischen der Morgenröte und Mittag gebetet werden; zu einer weitern Nichtbeobachtung der Zeit ist erfordert und genügt jede nützliche und ehrbare Ursache“[2]).

---

1) *Officium b. Mariae, Officium defunctorum, Officia votiva etc.*

2) KL² II, 1290. Reisende Kleriker sieht man vielfach die Eisenbahnfahrzeit mit dem Bevier-„Beten“ ausfüllen. Sehr bezeichnend sind folgende Ausführungen im KL² II, 1289: *„Bezüglich der Weise der Recitation gelten die Bestimmungen, dass man sich dabei des richtigen Breviers bediene und das richtige Officium des Tages bete. Hätte man aus Unachtsamkeit ein unrichtiges gebetet, so ist man nicht verpflichtet, das richtige an demselben Tage nachzuholen, weil man nicht annehmen kann, die Kirche wolle in einem solchen Falle zu einer so grossen Mühe verpflichten; ist das gebetete Officium aber merklich kürzer* (!), *so ist man zu einer Ergänzung verpflichtet, z. B. so, dass, wo statt des Sonntagsofficiums das eines Heiligen gebetet wurde, man noch neun Psalmen aus der ersten Noctur̈n des Sonntags nachzubeten hätte (Prop. 34 damn. ab Alex. VII.* [Denzinger 1005]). *Wer irrtümlich statt des Heiligenofficiums des Tages das eines andern Heiligen gebetet hat, muss an dem Tage, wo letzteres zu beten ist, dieses und nicht das früher ausgelassene beten. Wer während des Recitierens den Irrtum bemerkt, hat den Rest richtig zu beten* (!). *Wer freiwillig oder absichtlich das unrichtige Officium betet, sündigt wenigstens dann schwer, wenn dies drei-*

1c. Auch der Kultus, d. i. die Gottesverehrung, des katholischen **Laien** ist nicht ausschliesslich an die priesterliche Vermittlung gebunden. Und nicht nur, weil Gott auch durch „gute Werke" und freiwillige häusliche Gebete verehrt wird: die Kirche selbst fordert nicht nur dadurch, dass sie allgemein dies beides wünscht, sondern noch viel ausdrücklicher durch die Gewöhnung an das Kreuzschlagen, durch das sog. „Angelus-Läuten" oder Ave-Läuten[1]), durch Aufstellung von Kruzifixen an den Wegen, durch **Erbauung von Oratorien** und durch das **Offenhalten ihrer Kirchengebäude** zu privaten, nicht priesterlich vermittelten kultischen Uebungen auf. Und wo katholische Frömmigkeit lebendig ist, da spielt dieser private Kultus eine nicht geringe Rolle, da sind z. B. die Kirchen schon vor der Frühmesse von Andächtigen besucht.

1d. Trotz alledem aber bleibt der Kultus der römischen Kirche wesentlich ein nur die **Assistenz** der Laien, ja nicht einmal stets diese erforderndes priesterliches Thun der Geistlichen, bei dem der theurgische Zweck der primäre ist, eine Erbauung der assistierenden Laien aber nur sekundärerweise durch die eine selbständige Meditation anregende Feierlichkeit der Handlung und des Ortes gewirkt wird[2]). Dazu passt es, dass, abgesehen von dem nicht umfangreichen Gebiet des *Ritus orientalis* (vgl. § 64f.), die liturgische Sprache der römischen Kirche die lateinische ist[3]). Auch der aus griechischen und jüdischen Traditionen herstammende Gebrauch des Weihwassers, des Weih-

---

oder viermal im Jahre geschieht, weil dies eine schwere Verkehrung der vorgeschriebenen Ordnung wäre.

1) Vgl. KL[2] I, 846f.; Mainzer Katechismus S. 7. 2) Vgl. KL[2] VII, 666: *Es ist ein grosser Irrtum, zu glauben, dass die heilige Liturgie in erster Linie zur Erbauung des Volkes da sei. Die Liturgie ist mittlerischer Akt* u. s. w. 3) Die Predigt bedient sich natürlich der Landessprache. Es giebt auch überall auf katholischem Gebiete, wenigstens innerhalb der Kulturwelt, Gebet- und Gesangbücher, Laien-Breviere u. dgl., die einen Teil der liturgischen Formeln übersetzen und an geeigneter Stelle Gebete, Lieder und Betrachtungen bieten, welche der privaten Meditation die Richtung geben sollen (z. B. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Diözese Mainz, 2. Aufl., Mainz, Kirchheim 1888). Gesungen werden jene Lieder nicht; für nationalen Volksgesang ist in dem liturgisch geregelten Gottesdienste der katholischen Kirche kein Raum. Zulässig ist er [in Deuschland] nach alter Gewohnheit vor und nach der Predigt und Christenlehre, bei sog. stillen Messen, bei deutschen Nachmittags- und Abendandachten und bei Prozessionen (KL[2] VII, 614).

rauchs und der Wachskerzen, weiter die Menge der symbolischen Handlungen (Wendungen der Priester, Kniebeugen, Altarküssen u. dgl.) und vornehmlich die reiche liturgische Kleidung des Klerus — das alles verstärkt den Eindruck theurgischer Feierlichkeit[1]).

2a. Der wesentlich priesterliche Charakter des katholischen Kultus kommt am deutlichsten in der Bedeutung zum Ausdruck, welche die Messe für den katholischen Kultus hat. Freilich stehen auch die Sakramente im Katholizismus in höchsten Ehren, und priesterlich ist das Thun des Liturgen auch bei ihnen. Allein die Priesterweihe muss während der Messe stattfinden; und von den 6 übrigen, für die Laien in betracht kommenden, Sakramenten setzt die Eucharistie die Messe voraus oder ist der Messe eingefügt; die letzte Oelung ist normalerweise mit der Krankenkommunion verbunden, die in gleicher Weise an eine vorangegangene Messe anknüpft; bei der Einsegnung der Ehe bildet die *Missa pro sponso et sponsa* normalerweise einen integrierenden Teil des Ritus[2]); die Beichte ist teils durch die oft folgende Kommunion, teils durch die Satisfaktionen mit der Messe verbunden und fällt, wo mehrere Geistliche sind, oft in die Zeit der Frühmesse; die Taufe ist als Kindertaufe freilich mit der Messe ausser Zusammenhang, aber sie steht als solche für den einzelnen jenseits seines bewussten Lebens, und der Erwachsenentaufe soll,

1) Detailausführungen über die liturgische Kleidung zu geben, unterlasse ich: sie bleiben ohne Abbildungen doch unverständlich (vgl. VSchultze, RE[3] X, 526ff.; KL[2] VII, 765ff. und vornehmlich die Abbildungen bei FBock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 3 Bde., Bonn 1859 bis 1871 und bei JBraun, Die priesterlichen [und: Die pontifikalen] Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, Freiburg 1897 [bezw. 1898]). Der Priester trägt bei der Messe: 1. den Amikt oder das Humerale, ein jetzt unter den andern Gewändern verschwindendes Schultertuch; 2. die lange, weisse Albe; 3. das Cingulum, einen leinenen Gürtel; 4. den Manipel, einen schmalen Gewandstreifen am linken Arm; 5. die Stola, d. i. ein schmaler, langer Stoffstreifen, der vom Halse über die Schultern herabhängt; 6. die Kasel, d. i. das aus Seide bestehende eigentliche Messgewand, dessen Farbe (weiss, rot, grün, blau, schwarz), je nach der Zeit des Kirchenjahres oder nach der Abzweckung der Messe variiert. — Die besondre bischöfliche Amtskleidung bilden Sandalen und Strümpfe von der Farbe des Messgewandes, das Pektorale (Brustkreuz), Handschuhe, Mitra, Ring und Krummstab, dazu bei einzelnen noch das [erzbischöfliche] Pallium und das Rationale (eine Art Brustschild). Der Papst trägt ausserdem, wenn er amtiert, noch das Succinctorium, das einem Manipel gleicht, und das Orale, endlich statt der Mitra die Tiara. 2) Rituale S. 244.

wenn möglich, eine Messe folgen[1]; bei der bischöflichen Firmung endlich fordert schon die Kürze des Rituals[2]) dazu auf, die Feier durch eine Messe zu vervollständigen. Die im katholischen Kultus vielgeübten und mit allerlei populärem Pomp (namentlich Fahnen) ausgestatteten Prozessionen laufen, abgesehen von der Fronleichnamsprozession, welche der Messe folgt[3]), normalerweise in eine Messe aus[4]). Die priesterlichen und pontifikalen Benediktionen (vgl. § 59, 2—4) sind allerdings z. T. von der Messe unabhängig, aber ein Teil von ihnen wird in der Messe vorgenommen, schliesst sich an eine Messe an[5]) oder ist mit einer Prozession verbunden, welcher eine Messe folgt. An allen Sonn- und Feiertagen muss in jeder Pfarrkirche Messe gelesen werden; messelose Vespern giebt es zwar bei mehreren Festen, und von Metten *(Matutina)* kennt der Laie die Christmette und die sog. finstern Metten in der Charwoche, sonst aber haben die Horen (vgl. No. 1b) für ihn keine Bedeutung; an Sonntagen und Feiertagen die Messe zu hören, ist Kirchengebot (vgl. oben § 52, 2), während der Besuch der Predigt und der Christenlehre (vgl. No. 1a) nicht ebenso energisch gefordert wird. Durch eine Messe wird Gott Dank bezeugt; durch eine Messe wird eine Bitte ihm ans Herz gelegt; eine Messe gehört zu Freudenfeiern, eine Messe wird bei Trauergottesdiensten gelesen. *„Die heilige Messe“*, sagt Rippel, *„ist unser einziger, eigentlicher Gottesdienst“*[6]).

---

1) Rituale S. 44 No. 56. 2) Pontificale I, 1—4. 3) Rituale S. 325 No. 2. 4) Rituale S. 308 No. 7. 5) So die *Benedictio peregrinorum* im Rituale S. 259 ff. 6) Der ganze Abschnitt (Rippel S. 329) verdient citiert zu werden: *Wollen wir daher Gott dienen, oder wie wir es nennen: Gottesdienst halten, so können wir es nur dadurch, dass wir die hl. Messe hören, oder mit andern Worten, die hl. Messe ist unser einziger, eigentlicher Gottesdienst. Das ist die Ursache, warum wir alle Feste des Jahres und die Tage des Herrn durch Anhörung der heiligen Messe feiern; wollen wir von Gott Erleichterung in irgend einer Not, so wohnen wir der heiligen Messe bei; wollen wir ihn lobpreisen oder ihm danken, so thun wir es abermals, indem wir die heilige Messe hören; wir mögen für Lebende oder für Verstorbene, für uns oder andre zu Gott beten, so thun wir es, indem wir uns einfinden bei der Darbringung des heiligen Opfers auf dem Altare; und selbst dann, wenn wir ausser der hl. Messe zu Gott bitten, können wir nur wieder Erhörung hoffen um des Opfers willen, das Christus einst am Kreuze gebracht hat und auf unsern Altären darzubringen fortfährt, sodass selbst unsere täglichen Gebete, die Nachmittagsandachten in der Kirche u. s. w. nur gleichsam eine Fortsetzung jener Gebete sind, welche wir beim heiligen Messopfer zu Gott verrichten.*

2b. Die Messen, welche Ausdruck eines privaten oder öffentlichen Anliegens sein sollen, heissen *Missae votivae.* Zu ihnen gehören z. B. die *Missae nuptiales* (vgl. oben No. 2a) und die Messen, welche in schwarzen Paramenten für die Verstorbenen celebriert und nach dem Eingang des Introitus *Missae de Requiem*, auch *Missae defunctorum* oder *Missae animarum* (Seelmessen) genannt werden[1]). Je nach der Feierlichkeit, die entwickelt wird, unterscheidet man *Missae solemnes,* bei denen ein Diakon, ein Subdiakon und ein Sängerchor mitwirken müssen, mehr Altarlichter angezündet werden u. s. w. — ihre feierlichste Form ist die *Missa pontificalis,* zuhöchst die des Papstes —, und *Missae privatae* oder *lectae* oder *secretae* (Stillmessen), bei denen nicht gesungen, sondern nur recitiert wird und nur ein Ministrant oder Messdiener (ein Knabe) zugegen zu sein braucht[2]). *Missae solitariae* (ohne Ministranten) sind verboten. In den meisten Kirchen wird täglich Messe gelesen — nur am Charfreitag fällt die Messe überall aus, der Priester kommuniziert für sich mit Elementen, die am Gründonnerstag geweiht sind[3]) —; doch darf an einem Altar von einem Priester nur eine Messe gelesen werden — „Bination" ist also verboten; nur am Weihnachtsfest darf ein Priester dreimal celebrieren. Wo in einer Kirche mehrere Messen an einem Sonntage gefeiert werden, unterscheidet man die feierlicher am Hauptaltar celebrierte als „Hochamt" *(Missa alta* oder *major)* von den andern, die an einem Nebenaltar gelesen werden. In grössern Kirchen ist die Hauptmesse eine *Missa solemnis;* das Volk nennt die sonntägliche Pfarrmesse Hochamt, auch wenn's nur eine *Missa cantata* ist. Die *Missa solemnis* hat zumeist ihre offizielle Zeit *hora tertia,* also 9 Uhr, die *Missae privatae* dürfen jederzeit zwischen Sonnenaufgang und Mittag celebriert werden, finden aber am häufigsten ganz früh statt[4]).

---

1) Missale, app. 77ff. Sie werden *in die obitus seu depositionis, in die tertio, septimo et trigesimo depositionis (obitus)* und *in anniversario defuncti* mit geringen Abweichungen gefeiert. 2) Die Mittelklasse der *Missae cantatae* oder *mediae,* bei der zwar auch nur Ministranten assistieren, aber ein Chor mit dem Celebranten singend zusammenwirkt, ist nicht offiziell. Das Missale unterscheidet nur *Missae solemnes* und *privatae.* 3) Vgl. über diese *Missa praesanctificatorum* Missale p. 172 und app. p. 218ff. und das oben § 32, 6 über die *Missa praesanctificatorum* der orthodoxen Kirche Gesagte. Rippel S. 67 erwähnt den Volksterminus *„Verstörte Messe"* für die Charfreitagsfeier. 4) Vgl. die *Rubricae generales* des Missale, praef. p. 17, Nr. XV: *De hora celebrandi Missam.*

2 c. Das Ritual der Messe ist für die Wissenschaft wie für die Praxis ein kompliziertes Ding. Für die Wissenschaft; denn es ist der Niederschlag vielhundertjähriger liturgischer Tradition. Die Mehrzahl der Gebete stammt aus einer Zeit, welche das Transsubstantiationsdogma und die ihm entsprechende Vorstellung vom Messopfer noch nicht kannte: der Gedanke des *sacrificium propitiatorium* ist nur in einem Gebete des *Canon Missae* deutlich ausgesprochen [1]); der urchristliche Opferbegriff und vor der Zeit des Transsubstantionsdogmas verbreitete Anschauungen über Leib und Blut Christi im Abendmahl treten mehrfach deutlich hervor [2]). Für die Praxis ist das Ritual kompliziert nicht nur, weil einiges laut, anderes — so fast der gesamte Kanon [3]) — leise recitiert wird, weil Kniebeugungen, Altarküssen, Hände-Falten und -Ausbreiten ihre bestimmte Stelle haben, und weil der Schauplatz wechselt: zunächst, bei dem „Staffelgebet", steht der Priester an den Altarstufen, nachher bald in der Mitte des Altars, bald auf seiner Epistelseite (*sinistrum cornu;* evangelisch: Kelchseite), bald auf der Evangelienseite. Kompliziert ist das Ritual vor allem deshalb, weil nicht wenige seiner Teile variabel sind. — Man unterscheidet auf römischer Seite A die Vormesse (*Missa catechumenorum*) mit a) dem Staffelgebet, b) dem Introitus und Graduale, B die *Missa fidelium* [4]) mit c) *Offertorium* (incl. *Präfatio* und *Sanctus*), d) *Consecratio*, e) *Communio* und f) *Postcommunio;* — d und e nennt man mit irriger Verwendung dieses ursprünglich anders gemeinten Terminus auch *Canon Missae,* obwohl im Missale auch die Postcommunio mit unter der Rubrik *Canon Missae* steht. Von diesen Teilen der Messe ist nur der Kanon stets so gut wie ganz derselbe, während in den übrigen Teilen Lektionen, Gebete und Antiphonen je nach der kirchlichen Bedeutung des Tages, z. T. auch je nach dem Zweck der Messe variieren [5]).

1) Missale p. 277: *Placeat tibi, sancta trinitas* etc. 2) Missale p. 261 im Gebet „*Te igitur, clementissime pater*" vor der Konsekration: *Benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, in primis, quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta,* und das Gebet nach Konsekration und Kommunion p. 275: *Quod ore sumpsimus, domine, pura mente capiamus et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.* 3) Vgl. Missale, praef. p. 17. No. XVI. 4) Irgendwelche kirchenrechtliche oder kultische Bedeutung hat die Unterscheidung der *Missa catechumenorum* und *Missa fidelium* nicht mehr. 5) Im folgenden gebe ich teils mit den Anfangsworten der betr. Abschnitte, teils mit ihren Gattungsnamen eine Detailübersicht über

3. Nach den Variationen, welche das *Ordinarium Missae* erfährt, unterscheidet man neben den *extra ordinem officii* zu celebrierenden Votivmessen (also namentlich den Seelmessen) die *Missae de festo duplici, semiduplici, simplici, de Dominica, de Feria* (gewöhnliche Alltagsmessen, gelegentlich auch *Missae cotidianae* genannt), *de Vigilia* und *de Octava.* Die grosse Mannig-

---

den Ritus der Messe. Dabei sind die Stücke, die sich stets gleich bleiben, gesperrt, die innerhalb ihrer Gattung variabeln Stücke cursiv, diejenigen Abschnitte, die gelegentlich wegfallen oder durch andre ersetzt werden, in gewöhnlichen Typen gedruckt. A a) In nomine patris etc.; Introibo (Ps 43 4); Psalm Judica (Ps 43); kleines Gloria (diese beiden Stücke fallen in der Passionszeit und bei Seelmessen aus); Adjutorium nostrum (Ps 121 2); Confiteor mit Absolution etc. — b) Incensation des Altars (nur bei Missae solemnes); *Introitus* (d. i. ein Bibelspruch; bei Seelmessen stets: Requiem aeternam dona eis, Domine) mit kleinem Gloria, das bei Seelmessen fehlt; Kyrie; grosses Gloria (nur an festlichen Tagen); Dominus vobiscum; Oremus mit folgender *Kollekte,* bezw. mehreren; *Epistel*; *Graduale* (Psalmverse u. dgl.); Halleluja oder (in Busszeiten und bei Seelmessen) Traktus (Psalmverse); Sequenz — nur fünf Sequenzen sind seit der Revision des Missale durch Pius V. in Gebrauch geblieben: „Victimae paschali" etc. für die Osterwoche (Missale p. 280 ff.), „Veni sancte spiritus" für die Pfingstwoche bis Freitag incl. (p. 311 ff.), „Lauda Sion" für das Fronleichnamsfest (p. 327), das „Stabat mater dolorosa" für das Fest der sieben Schmerzen Mariae (p. 433) und „Dies irae" für Seelenmessen (app. p. 77); Gebet: Munda cor meum etc.; Dominus vobiscum; *Evangelium* mit Laus tibi Christe; Credo (sog. Nicaenum, vgl. § 10). — B c) *Eingangsspruch des Offertorium* (im Missale *Offertorium* genannt); Suscipe pater; Deus, qui; Offerimus; In spiritu humilitatis; Veni sanctificator; Incensation mit 4 feststehenden Gebeten (bei feierlichen Messen); Händewaschen und Psalm Lavabo (Ps 26 6–12) mit kleinem Gloria (fehlt bei Seelmessen u. s. w.); Suscipe sancta trinitas; Orate fratres und Suscipiat Dominus; *Secreta* (*Stillgebet*, bisweilen mehrere) mit laut gesprochenem Schluss: per omnia saecula saeculorum und einfallendem Amen. — Dominus vobiscum; Sursum corda mit anschliessendem Gratias agamus domino deo nostro; Vere dignum et justum etc. mit variabelm Zwischenstück (auch die Melodie der Praefatio variiert); Sanctus. — d) Te igitur; Memento für die Lebenden; Communicantes ... et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis etc. (dieser Commemoratio sanctorum wird zu Zeiten nach dem ersten Worte ein variabler Zwischensatz eingefügt); — Hanc igitur oblationem (zu Zeiten mit einer Einfügung); — Konsekrationsgebet: Quam oblationem mit anschliessendem evangelischem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, mit Adoration und Elevation nach den Konsekrationsworten (Hoc est enim corpus etc. und Hic est enim calix etc.) und mit folgendem dreigliedrigen Gebet (Unde et memores; Supra quae pro-

faltigkeit des katholischen [Mess-] Kultus, die hierdurch bedingt ist, kann freilich der lateinischen Kirchensprache wegen das Volk nur z. T. wahrnehmen; an die Kleriker, welche Messe zu lesen haben, stellt sie sehr hohe Anforderungen. Denn es muss gelernt werden nicht nur, wie das *Ordinarium Missae* je nach der festlichen Bedeutung des Tages ergänzt oder modifiziert wird [1]),

---

pitio ac sereno vultu; Supplices te rogamus); — Memento defunctorum; Nobis quoque peccatoribus, ein Gebet, dessen zweite Hälfte (Per quem haec omnia) abermals Segnungen der Hostie und des Kelches mit sich bringt und mit laut gesprochenem per omnia saecula saeculorum und antwortendem Amen schliesst; Oremus, praeceptis salutaribus moniti, etc.: Pater noster; — e) Libera nos, quaesumus; Fractio panis und inmissio particulae in calicem mit stillem Begleitwort: Haec commixtio; Agnus dei; Gebet um Frieden (Domine Jesu Christe, qui dixisti) mit anschliessendem Pacem dare (fehlt bei Seelmessen und am Gründonnerstage); 2 Gebete um Segen des Genusses (Domine Jesu Christe; Perceptio corporis) und 2 vorbereitende Worte (Panem coelestem accipiam; Domine non sum dignus); Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam, Amen und Geniessen der Hostie; Spruch Quid retribuam (Ps. 116 12, 13 mit Zusatz); Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam, Amen und Leeren des Kelches. — Hier kann sich nach kurzen Einleitungsworten (Misereatur vestri; Indulgentiam . . . tribuat; Ecce agnus dei; Domine non sum dignus) eine Kommunion von Gläubigen anschliessen. Die Spendeformel lautet dann natürlich: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam etc. (Missale, Einl. S. 25; Rituale S. 67—69). Das Rituale behandelt diese Communio intra Missam als das Gewöhnlichere, kennt aber auch eine Communio post Missam (S. 70 No. 10). Post Missam folgen der Kommunion Gebete und Segen. In der Messe schliesst sich direkt die mit den Worten Quod ore sumpsimus eingeleitete erste Ausspülung des Kelches durch Wein an; der Priester geniesst diese „Purifikation" („se purificat", heisst's im Missale, vgl. KL² X, 639), spricht ein Dankgebet (Corpus tuum, Domine, quod sumpsi); lässt über seine Finger und in den Kelch die sog. Ablution (mit Wasser stark gemischten Wein) giessen, geniesst sie und wischt den Kelch aus mit dem Purificatorium. — f) *Communio* (d. i. ein wechselnder Psalmvers); *eins* bis *drei Gebete der Postcommunio;* Dominus vobiscum*; Ite missa est* (bezw. *Benedicamus Domino,* bezw. *Requiescant in pace*); Placeat tibi, sancta trinitas (Gebet um Segen des Opfers); Benedicat vos (Segen; fehlt bei Seelmessen); Dominus vobiscum; evangelische Lektion (fast stets durch „Initium sancti evangelii" eingeleitet, Joh 1 1—14); Deo gratias und im Abgehen Recitation des Hymnus trium puerorum und des Benedicite etc. (Missale, Einl. S. 33).

1) Das Missale zerfällt in mehrere hierauf Rücksicht nehmende Abschnitte: Zunächst (S. 1—209) steht das *Proprium Missarum de tempore*

sondern auch, welche festliche Bedeutung dem Tage zukommt. Und dies letztere ist schwer. Denn da der Kalender des Missale nur 81 Tage verzeichnet, auf welche kein unbewegliches Fest fällt; da Ostern und damit die Feste der Passionszeit, Himmelfahrt, Pfingsten und Corpus Christi beweglich sind; da 16 Feste eine Oktave haben, d. h. 8 Tage nachher und in beschränkterm Masse auch an den Tagen dazwischen *(dies secunda, tertia* etc. *infra octavam)* nachgefeiert werden; da 17 Festvigilien zu feiern sind, d. h. da 17 Feste dem ihnen vorangehenden Tage den Charakter einer Vorfeier des betr. Festes geben; da auf lokale Feste Rücksicht zu nehmen ist; da endlich normalerweise am Sonnabend ein *Officium beatae Mariae* fällig ist: so konkurrieren sehr oft an einem Tage mehrere Messen. Welche Messe ausfallen muss, wann — natürlich an verschiedenen Altären (vgl. oben No. 2b) — zwei zu lesen sind, wann nachgeholt werden muss: das sind komplizierte Fragen, die für die katholische Gestaltung der christlichen „Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit“ charakteristisch sind. In diesem Zusammenhange ist die Klassifizierung der Feste in *duplicia (majora et minora, primae* und *secundae classis), semiduplicia* und *simplicia* wichtig. Die *festa simplicia* und seit Leo XIII[1]) auch die *semiduplicia* und mit einigen Ausnahmen auch die *duplicia minora* werden, wenn sie mit einem Sonntage oder einem höhern Feste zusammentreffen, nur commeroriert, d. h. es wird nur einiges aus ihrer Messe (die

für die Zeit vom 1. Advent bis Charsamstag; es bietet für diesen Zeitabschnitt die Besonderheiten der Messe, soweit sie durch das Kirchenjahr, abgesehen von der Mehrzahl der Heiligenfeste, bedingt sind. Dann folgt (S. 210—259) der *Ordo Missae,* d. i. das Ordinarium bis zum Kanon; darauf unter der Rubrik *Canon Missae* (S. 261—278) der Rest des Ordinariums. Der nächste Abschnitt (S. 279—367) bringt die zweite Hälfte des *Proprium de tempore* (Ostern bis 1. Advent excl.). Dann folgt (S. 368—612) das *Proprium Missarum de sanctis,* in dem die Besonderheiten der Messen für bestimmte Heiligentage — soweit sie nicht schon im Proprium de tempore erwähnt wurden — verzeichnet sind, z. T. nur durch Verweise auf das *Commune sanctorum.* — Ein Anhang bietet zunächst (S. [1]—[13] das *Commune sanctorum,* d. h. die Besonderheiten solcher Apostel-, Märtyrer-, Bekenner-, Jungfrauen-Messen u. dgl., die, von der Einfügung des betr. Namens abgesehen, für mehrere Heilige der genannten Arten gleichlautend sind. Es folgen (S. [32]—[100]) Besonderheiten für *Missae votivae,* dann (S. [101]—[213]) für Messen bloss lokaler Feste, endlich (S. [214] bis [224]) einige Nachträge.

1) Vgl. KL² III, 693 u. IV, 1394.

Kollekte, die Secreta und die Postcommunio) neben den entsprechenden Stücken der konkurrierenden Messe recitiert; geht das nicht, so fällt das betr. Fest ganz aus. — Hätten die Priester nicht an ihrem Breviergebet, das in gleicher, ja die Messfeier normierender Weise auf die Feste Rücksicht nimmt, eine Schule, so würden Versehen in bezug auf die Messfeier noch häufiger sein, als sie sind[1]).

4. Das Kirchenjahr der römischen Kirche beginnt mit dem 1. Advent und bietet zunächst 2 Festkreise: a) Weihnachten mit der Vorbereitungszeit der 4 Adventssonntage und der Nachfeier bis zum Epiphaniasfest (6. Jan.), b) Ostern mit der vorbereitenden Septuagesimal- und Quadragesimalzeit und der Nachfeier bis zum Pfingstfest und dem 8 Tage später gefeierten, ohne Oktav gebliebenen Trinitatisfest. Zwischen beide Festkreise treten 1 bis 6 Epiphaniassonntage, und dem zweiten folgen 23 bis 28 Sonntage nach Pfingsten[2]). — Ausser den in den genannten beiden Fest-

---

1) Die erste Messe wird selten korrekt gelesen. 2) Einiges Detail gebe die folgende Uebersicht, in welcher die Sonntage gesperrt gedruckt sind, und von den unbeweglichen Festen nur diejenigen aufgenommen sind, die im Missale bei dem Proprium de tempore stehen: Dominica I—III Adventus, am Mittwoch darauf Quatember (vgl. § 62, 2 b), Dominica IV Adventus, 25. Dez. Nativitas Domini, 26. Dez. St. Stephani protomartyris, 27. Dez. St. Joannis Evang., 28. Dez. Sanctorum Innocentium, 29. Dez. St. Thomae Cantuarensis, Dominica infra Octavam Nativitatis — dieser Tag trifft zumeist auf einen der vorher und nachher genannten Festtage —, 31. Dez. St. Silvestri Papae, 1. Jan. Circumcisionis Christi und Octava Nativitatis, Octava St. Stephani, Octava St. Joannis, Octava Sanctorum Innocentium, Vigilia Epiphaniae, Epiphania Domini, Dominica infra Octavam Epiphaniae, Octava Epiphaniae, Dominicae II—VI post Epiphaniam, Dominica in Septuagesima, in Sexagesima, in Quinquagesima, Feria quarta Cinerum (Aschermittwoch), Dominica I in Quadragesima (Introitus: *Invocabit me* etc.), Mittwoch darauf Quatember, Dominica II in Quadragesima (Introitus: *Reminiscere* etc.), Dominica III in Quadragesima (Introitus: *Oculi mei* etc.), Dominica IV in Quadragesima (Introitus: *Laetare, Jerusalem*), Dominica de Passione (Introitus: *Judica me*), Dominica in palmis, Charwoche (major hebdomas) mit der Feria quinta in coena Domini, der Feria sexta in Parasceue und dem Sabbatum magnum, Dominica resurrectionis, Dominica in albis (Introitus: *Quasi modo geniti* etc.), Dominica II post Pascha (Introitus: *Misericordia domini plena est terra*), Dominica III post Pascha (Introitus: *Jubilate* etc.), Dominica IV post Pascha (Introitus: *Cantate* etc.), Dominica V post Pascha (Introitus: *Vocem jucunditatis* etc.), die Bittwoche (Feriae rogationum), Vigilia ascensionis, Ascensio Domini, Dominica infra Octa-

kreisen beschlossenen Jesusfesten feiert die römische Kirche neben lokalen Jesusfesten noch 5 allgemeine *festa duplicia* Jesu: das Fronleichnamsfest *(Festum corporis Christi)* seit 1264, am Donnerstage nach dem Trinitatisfest; das alte, 1457 auf den 6. Aug. fixierte Fest der Verklärung und das seit 1721 allgemeine Fest des Namens Jesu am 2. Epiphaniassonntag; das Fest des kostbaren Blutes (d. h. der Reliquien desselben) am 1. Sonntag im Juli (allgemein seit 1849) und das Fest des hl. Herzens am Freitag nach der Oktav des Fronleichnamsfestes; ausserdem zwei allgemeine *festa duplicia crucis:* das Fest der „Kreuzerfindung“ *(inventio crucis)* am 3. Mai und das der Kreuzerhöhung *(exaltatio crucis)* am 14. Sept. zur Erinnerung an die Einweihung der Grabeskirche in Jerusalem (13. u. 14. Sept. 335) und an die Rückeroberung des hl. Kreuzes durch Kaiser Heraclius (614). — Zu diesen Festen kommen 14 allgemeine *festa duplicia* der Maria: 1. das Fest der unbefleckten Empfängnis (8. Dez.); 2. der Reinigung oder Mariä Lichtmess (2. Febr.); 3. der Verkündigung (25. März); 4. das ältere Fest der 7 Schmerzen, der sog. Schmerzensfreitag (Freitag nach Judica); 5) der Heimsuchung (Lc 1 39 ff.; 2. Juli); 6. die Gedächtnisfeier U. L. F. vom Berge Karmel zur Feier der in das Brevier aufgenommenen Legende von der Marien-Vision des Karmelitergenerals Simon Stock; 7. Mariä Schneefeier (*Dedicatio Mariae ad nives*, 5. Aug.) zur Erinnerung an die auch ins Brevier aufgenommene Legende von der Bezeichnung der Baustelle der Kirche St. Maria Maggiore in Rom durch einen wunderbaren Schneefall am 5. Aug.; 8. Mariä Himmelfahrt (15. Aug.); 9. Mariä Geburt (8. Sept.); 10. das Namensfest der Maria am Sonntag darauf; 11. das 1814 eingeführte zweite Fest der 7 Schmerzen am 3. Sonntag im Sept.; 12. das Fest Mariä von der Erlösung der Gefangenen *(B. Mariae*

---

vam Ascensionis (Introitus: *Exaudi* etc.), Vigilia Pentecostes, Dominica Pentecostes, Mittwoch Quatember, Festum S. Trinitatis, Festum Corporis Christi am Donnerstag, Dominica infra Octavam Corporis Christi oder secunda post Pentecosten, Dominica III—XIII post Pentecosten, ungefähr in dieser Zeit (nämlich Mittwoch nach dem festum exaltationis crucis am 14. Sept.) Quatember, Dominica XIV—XXIV post Pentecosten. Hat das Jahr nur 23 Sonntage nach Pfingsten, so wird die Messe vom 23. Sonntag am Sonnabend vorher, am letzten Sonntag die vom 24. gelesen; sind's 25—28 Pfingstsonntage, so werden zwischen dem 23. und 24. mit Graduale, Offertorium und Communio vom 23. die Messen der dann ausgefallenen Epiphaniassonntage III—VI recitiert.

de Mercede, 24. Sept.; ursprünglich ein Fest des Ordens der Mercedarier); 13. das Rosenkranzfest (*s. Rosarii B. M. V.*) auch „Gedächtnis U. L. F. vom Siege“ zum Gedächtnis des Sieges über die Türken im Jahre 1571 am 1. Sonntag des Okt.; 14. Mariä Opferung (*Praesentatio B. M. V.*, 21. Nov.) zur Erinnerung an die legendarische Ueberbringung des dreijährigen Kindes Maria in den Tempel. Überdies werden von 23 im Missale berücksichtigten, nicht offiziell-allgemeinen Marienfesten mehrere (z. B. Mariä Vermählung am 23. Jan., Mariä Hilf am 24. Mai, das Fest des Herzens Mariä [*Purissimi cordis B. M. V.*] am 3. Sonntag nach Pfingsten, Mariä Schutzfest am 2. Sonntag im Nov., die Uebertragung des hl. Hauses von Loreto am 10. Dez., Mariä Erwartung am 18. Dez. u. a.) faktisch mehr oder minder allgemein gefeiert. Besonders eifrige Marienverehrer lernen aus dem Buche „Marianisches Kirchenjahr“ (Mainz 1883) „fromme Uebungen, Gebete und Betrachtungen für 31 verschiedne Mutter-Gottes-Feste“. — Weitere *festa duplicia* sind von Engelfesten das Michaelisfest (29. Sept.) und das Schutzengelfest (2. Okt.), die Apostelfeste, eine sehr grosse Zahl besondrer Heiligenfeste neben dem Allerheiligenfest (mit Oktave) am 1. Nov. und das Allerseelenfest am Tage darauf. Doch sind diese zahlreichen kirchlichen Feste (*festa chori*) nur zu einem geringen Teile auch öffentliche Feste, Feiertage auch für die Arbeit (*festa fori*), auch wenn sie nicht auf einen Sonntag fallen. Fronleichnam, Mariä Empfängnis, Mariä Geburt, Mariä Verkündigung und Mariä Himmelfahrt, das Josephsfest (19. März), Johannis (24. Juni), Peter-Paul (29. Juni) und das Allerheiligenfest sind überall *festa fori*, der Charfreitag ist's nicht; anderorts werden alle Aposteltage gefeiert. Die einzelnen Länder, z. T. auch die einzelnen Diözesen haben verschiedene öffentliche Feste; ja selbst die einzelnen Gemeinden feiern für sich allein als grosse Feste ihr Kirchweihfest und das ihres Patrons. Lokalen Traditionen und Neigungen, volkstümlichen Sitten und volkstümlichem Geschmack ist die römische Kirche bewusst entgegen gekommen. Die Kirmesfeiern (Kirmes = Kirmesse = Kirchweihmesse), die Carnevalsfestlichkeiten, das Martinsfest (11. Nov.), das Nikolausfest (6. Dez.), das Fest der hl. drei Könige (Epiphanias), die St. Sebastiansfeste der Schützengilden (20. Jan.), die in der Weihnachtszeit in vielen Kirchen aufgestellten Krippen — berühmt sind die Kirchen St. Maria in Aracoeli und St. Francesco al

Ripa in Rom wegen ihrer Krippen und ihrer Kinderpredigten —, die Palmenweihe am Palmsonntag und all dergleichen ist Beweis dafür.

5. Die kultische Feier der Sakramente bedarf einer besondern Besprechung nicht. Sie ist einfacher als in der orthodoxen Kirche; nur die Priesterweihe ist recht ceremoniös[1]). Schon die Kürze der Liturgie — beim Busssakrament ist nur die Absolution liturgisch fixiert[2]) — weist darauf hin, dass an der römischen Sakramentspraxis nicht das kultische Handeln als solches in seiner didaktisch-symbolischen Bedeutung (vgl. § 32,8) das Wichtigste ist. Dass die Sakramente erbeten und gegeben werden, ist wichtiger, als die Form, unter der sich das Geben vollzieht. Denn die Sakramente wirken die Gnade *ex opere operato* (§ 54 2); und neben dieser ihrer Gnade-mitteilenden Wirkung verdient ihre Bedeutung für die leitende Thätigkeit der Kirche grössere Aufmerksamkeit, als die mit ihrem Vollzuge verbundenen kultischen Funktionen. — Auch die Menge der priesterlichen[3]) oder bischöflichen Benediktionen[4]), sowie die allgemein-kirchlichen und lokalen Prozessionen[5]) brauchen nicht im Detail behandelt zu werden; neben der liturgischen, durch die lateinische Kirchensprache mysteriös gesteigerten Feierlichkeit des katholischen Kultus, für welche die Messe doch das bezeichnendste Beispiel bleibt, tritt auch hier schon in der Thatsache, dass benediciert oder exorcisiert wird, sodann in der gerade bei den Benediktionen vielfach sehr offenbaren Akkomodation an Volks-Anschauungen, -Sitten und -Aberglauben die leitende Thätigkeit der Kirche deutlich hervor.

§ 62. Die römische Kirche als die Leiterin ihrer Gläubigen.

KL² Artikel Bann (I, 1933—48), Fasten (IV, 1241—51), Fastenspeisen (IV, 1252—55), Fastenzeiten (IV, 1258—74), Bruderschaft (II, 1324—29), Apostolat des Gebets (I, 1121—22) und die dort genannte Litteratur. MHaringer, Anleitung zur Verwaltung des heiligen Busssakraments, 2. Aufl. Regensburg 1851. — JFriedrich s. vor § 57. — FHReusch, Die

1) Pontificale I, 5 (44)—61. 2) Rituale S. 57 f. 3) Rituale S. 249—305 und die Appendix; vgl. oben § 59, 3. 4) Z. B. Benedictio abbatis oder abbatissae (Pontificale I, 95 ff.), Benedictio et consecratio virginum (ib. I, 147 ff.), Benedictio et impositio primarii lapidis pro ecclesia aedificanda (ib. II, 1 ff.), Dedicatio ecclesiae (ib. II, 15 ff.), weiter Benedictio sacerdotalium indumentorum, novae crucis und andre pontifikale Real-Benediktionen (ib. II, 169 ff.). 5) Vgl. Rituale S. 307—359.

deutschen Bischöfe und der Aberglaube. Bonn 1879. — ISchüch, Handbuch der Pastoral-Theologie, 8. Aufl. Innsbruck 1889. — ThKolde, Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus. Erlangen 1895. — HKeiter, Handbüchlein der katholischen Presse Deutschlands, Oesterreichs, der Schweiz und der Vereinigten Staaten für Redakteure, Verleger, Schriftsteller und Inserenten. Regensburg 1895. — Graf PvHoensbroech, Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine Bekämpfung. Berlin 1897. — JHollweck, Das kirchliche Bücherverbot, Ein Kommentar zur Konstitution Leos XIII. „Officiorum et munerum". Mainz 1897. — Graf PvHoensbroech, Religion oder Aberglaube. Berlin 1897.

1a. Als die aufklärerische Synode in Pistoja (1786; vgl. oben S. 204 Anm. 3) es für einen Missbrauch erklärt hatte, „wenn man die kirchliche Autorität über die Grenzen des Gebietes des Glaubens und der Sittlichkeit hinaus ausdehne auf äusserliche Dinge *(res exteriores)* und durch Gewalt *(per vim)* das erzwinge, was von Ueberredung und freier Entscheidung abhänge *(quod pendet a persuasione et corde)*", hat Pius VI. diese Behauptung als eine häretische verurteilt[1]). Dass die Kirche als die Leiterin ihrer Gläubigen auch inbezug auf rein weltliche Dinge, sobald sie irgendwie „für die Erreichung des Zwecks der Kirche" wichtig werden, eine Autorität besitzt — absichtlich ist zunächst dieser unbestimmte Ausdruck gewählt —, das ist demnach nicht etwa nur eine „ultramontane", von der legitim-katholischen zu unterscheidende Meinung, sondern ist römisch-katholisches Dogma. Und zwar ein auf römischem Gebiete sehr begreifliches Dogma. Denn, da — wie jeder Christ zugeben wird — rechtes Christentum bei den einzelnen wie bei den Gemeinschaften nicht seine abgegrenzte Sonntags-Domäne hat, sondern alle Verhältnisse des Lebens durchdringen soll, so ergiebt sich auf katholischem Gebiet, wo nicht das Gewissen des einzelnen, sondern „die Kirche" die in religiösen Dingen entscheidende Instanz ist, mit Notwendigkeit, dass die Kirche im Prinzip eine Leitung ihrer Gläubigen in allen Dingen beanspruchen muss. Dass staatliche Gesetze ihren Forderungen vorgehen sollten, kann sie nicht zugeben[2]); sie muss es für ihre Aufgabe halten, entscheidenden Einfluss auszuüben auf die Volkserziehung im weitesten Sinne, insonderheit auf die Bildung der Jugend in den Schulen[3]); ihr Ideal ist ihre völlige Herrschaft in allen Bildungsstätten, eine Unterwerfung der Kunst, der Litteratur und der Wissenschaft unter ihre Normen[4]),

1) Auctorem fidei 4, D. 1367. 2) Pius IX. Syllabus 42, D. 1590. 3) Pius IX. Syllabus 45, D. 1593. 4) Vgl. vHoensbroech, Ultramontanismus S. 127 ff.

ein dienendes Verhältnis aller staatlichen Gesetzgebung gegenüber ihren Zielen. Dass dennoch auch katholische Theologen und Kanonisten darüber nicht einig sind, wie weit die *potestas ecclesiae in temporalia* sich erstrecke[1]), ist darin begründet, dass die „Leitung des christlichen Volkes“ nach alten katholischen Traditionen als ein Teil der kirchlichen Jurisdiktion gilt, die *potestas ecclesiae in temporalia* mithin als ein Ausfluss ihrer *potestas jurisdictionis*. — Im Blick auf die mittelalterlichen Verhältnisse ist das verständlich. Damals beanspruchte die Kirche in der That mit ganzem Ernst und mit gutem Erfolge eine *potestas jurisdictionis* sowohl inbezug auf das religiöse Leben ihrer Glieder *(in foro interno)*, wie inbezug auf ihr äusseres Verhalten *(in foro externo)*. Im Blick auf die mittelalterlichen Verhältnisse ist es auch durchaus begreiflich, wenn man erklärt[2]), Objekt der kirchlichen Jurisdiktion sei a) dasjenige, was jeder katholische Christ zu glauben hat, b) alles, was jedem Mitglied der katholischen Kirche, Klerikern sowohl als Laien, zu thun obliegt[3]), und wenn man von einer dreifachen Entfaltung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt nach jenen beiden Richtungen hin redet, indem man unterscheidet: eine *jurisdictio legislativa*, der die Glaubensgesetze und die Vorschriften der kirchlichen „Disziplin“ entstammten, eine *jurisdictio judiciaria*, vermöge deren die Kirche Glaubensstreitigkeiten entschied und als oberste Instanz für die Entscheidung über Recht und Unrecht auch in Civilsachen sich ansah, und eine *jurisdictio executiva* oder *coactiva*, kraft welcher sie Irr- und Unglauben sowie die Uebertretung ihrer Disziplin bestrafte. „Ueberredung und freie Entscheidung“ fehlten freilich schon im Mittelalter bei der leitenden Thätigkeit der Kirche nicht — man denke daran, wie durch Translationen von Reliquien, durch die Kreuzzüge, durch die Anpreisung von Ablässen und neuen Heiligen, durch „Wunder“ und Wallfahrten und durch die Ausbreitung der Bruderschaften „Stimmung“ gemacht wurde —; allein, da die Regelung des Kultus, da Ablass-Ausschreiben und Kanonisationen zu den aus der *jurisdictio ecclesiastica* fliessenden Bestimmungen der kirchlichen Disziplin gerechnet wurden, ist es nicht auffallend, dass alles, was die Kirche zur Leitung des Volkes that, als

1) Vgl. KL² VII, 580. 2) KL² VII, 579. 3) Diese Scheidung der *credenda* und *facienda* deckt sich nicht mit der Unterscheidung des *forum internum* und *externum*, ist aber einfacher und deshalb hier zweckmässiger als jene, die nur um ihrer selbst willen oben erwähnt ist.

jurisdictio erschien. Doch kann man noch heute so reden? — Aufgegeben hat die Kirche zwar ihre mittelalterlichen Ansprüche in der Gegenwart nicht; Eiferer scheuen sich noch heute nicht, in den alten Formen die katholischen Vorstellungen von der Autorität der Kirche auszuprägen (vgl. § 46, 4); noch Pius IX. hat staatliche Gesetze Preussens, die sog. Maigesetze, für *irritae* erklärt[1]). Allein die faktischen Verhältnisse entsprechen diesen Idealen so wenig, dass es ausserhalb des Kreises der Eiferer als inopportun angesehen wird, die Ideale als das geltend zu machen, was eigentlich sein sollte. Es ist daher nicht möglich, die Frage, was nach katholischer Anschauung *ex jure divino* zur „Regierung des christlichen Volkes" gehört, so zu beantworten, dass die Antwort allen Katholiken richtig erschiene, — je nach Zeit und Umständen enthüllt oder verhüllt die Kirche auf diesem Gebiete ihre Ideale —; eine Beschreibung dessen, was die Kirche heute *de facto* als Leiterin der Gläubigen ist, also dessen, was sie in dieser Hinsicht an wirksamer Macht besitzt, soll im folgenden versucht werden.

1 b. Dabei sind die alten Schemata der *potestas jurisdictionis* durchaus unzureichend. Denn eine wirkliche *jurisdictio coactiva* hat die katholische Kirche jetzt nicht einmal mehr *in foro interno*, geschweige denn *in foro externo* — nirgend mehr sind ja die Menschen gezwungen, katholische Christen zu sein und zu bleiben —, und ohne *jurisdictio coactiva* ist die *jurisdictio legislativa* und *judiciaria* „fast illusorisch"[2]). So bezeichnend es für den Katholizismus ist, wenn in der kirchenrechtlichen Litteratur vielfach noch heute die *propositio credendorum*, ja die gesamte Lehrthätigkeit der Kirche, unter den Titel der *jurisdictio* gestellt wird, ebenso bezeichnend ist es, dass neuerdings in der ganzen Katechismuslitteratur und vereinzelt auch im Kirchenrecht (vgl. S. 218, Anm. 6) die *potestas magisterii* neben die *potestas jurisdictionis* tritt: gar vieles, was einst als ein *per vim exigendum* galt, behandelt die Kirche jetzt als etwas, *quod pendet a persuasione et corde* (vgl. No. 1a, a. A.). Von dem pädagogischen Zwange, den die Kirche einst ausüben konnte, ist vieles ganz dahingefallen: die Inquisition, das Interdikt (genauer: das *Interdictum locale generale*; — die andern Formen können hier ganz ausser acht bleiben); und

1) Encyklika „Quod numquam" vom 5. Febr. 1875, u. a. bei Mirbt, Quellen² S. 388 ff. 2) KL² VII, 579.

manche andre Bethätigungen und Bestimmungen ihrer *potestas jurisdictionis* hat die Kirche, den Zeitverhältnissen notgedrungen Rechnung tragend, faktisch ausser Gebrauch gesetzt. Und, was noch von Bedeutung ist, hat, wie schon gesagt, zumeist, strenggenommen, seinen Zwangscharakter verloren, weil diese Bethätigungen der kirchlichen *potestas jurisdictionis* mit verschwindenden Ausnahmen — es giebt solche in einzelnen Ländern z. B. auf dem Gebiete des Eherechts — *ex sese* bürgerlich-rechtliche Folgen nicht haben und den nicht binden und bedrücken, welcher der Kirche den Rücken kehrt. Dagegen hat das pädagogische Locken und Drängen, das zwar mehrfach — so bei den Ablässen, den Bruderschaften, den neuen Heiligen — auf „jurisdiktionellen Befugnissen" der Kirche ruht, aber eben als Locken ebensowenig in das Schema der *potestas jurisdictionis* hineinpasst, wie die von der Kirche geübte oder protegierte Pressthätigkeit u. dgl., im modernen Katholizismus eine weit grössere Ausdehnung gewonnen, als im Mittelalter. Einst regierte die Kirche wie ein autokratischer König, der zwar gelegentlich die Sympathieen seiner Untergebnen zu werten und anzuregen weiss, aber ohne sie seiner Macht sicher ist; jetzt regiert sie wie ein demokratischer Kaiser. — Zwischen dem pädagogischen Zwange und dem pädagogischen Locken, zwischen den autokratischen Massregeln und dem demagogischen Werben, steht diejenige leitende Thätigkeit der Kirche, die sie im Beichtstuhl übt. Die Beichtstuhl-Praxis verbindet den Zwang und das Locken, sie macht beides eindringlicher, weil im Beichtstuhl — bei der Absolution — zugleich die priesterliche Thätigkeit der Kirche sich auswirkt; sie ist das eigentliche Rückgrat der „Leitung des christlichen Volkes". Nach diesen Bemerkungen richtet sich die Disposition des Folgenden.

2a. Ein Rest des pädagogischen Zwanges ist zunächst darin zu erkennen, dass die Kirche mit der Lehre, die sie unfehlbar überliefert, mit dem Kultus, den sie massgeblich ordnet, mit den Bräuchen, Orden, Kongregationen und freieren Gemeinschaften, die sie approbiert hat, ihren Gliedern, Gehorsam heischend, entgegentritt. Der Katholik kann und soll an der Kirche nicht modeln und bessern wollen. Sie ist, wie sie ist. Was sie als Dogma erklärt hat, muss von jedem, der ihr angehört, geglaubt werden, darf wenigstens nicht negiert werden; *qui tacet, consentit.* Was sie auf dem Gebiet der Kirchendisziplin geordnet hat, muss hin-

genommen werden, wenn auch Zweifel z. B. an der Thatsächlichkeit der im Brevier und Missale verwerteten Legenden oder an der Zweckmässigkeit disziplinarer Massregeln im Herzen sein mögen; — solche Zweifel sind nicht eigentlicher Unglaube, weil disziplinare Anordnungen nicht direkt infallibel sind. Als unantastbare Autorität tritt die Kirche ihren Gliedern gegenüber. Und darin liegt, weil unter den Menschen stets viele sind, die selbst nach einer Autorität verlangen oder wenigstens „für das Volk" eine unantastbare Autorität für nötig halten, eine Hauptstärke der römisch-katholischen Volkserziehung. Dass religionslose Nichtkatholiken die römische Kirche auf Kosten des Protestantismus rühmen, ist vornehmlich hierin begründet.

2b. Das eigne Thun ihrer Glieder, gleichviel ob sie Laien oder Kleriker, Weltleute oder Religiosen sind, nimmt die katholische Volkspädagogik mit zwingenden — natürlich (vgl. No. 1b) nicht rechtlich zwingenden, aber unter schwerer Sünde verpflichtenden — Geboten nur sehr wenig in Anspruch. Freilich nennen „die 5 Gebote der Kirche" (§ 52, 2) nicht alles, was die Kirche fordert; — sie treten den 10 Geboten Gottes zur Seite, und ein gewisser aktiver Anschluss an die Kirchensitte (z. B. hinsichtlich des Kreuzschlagens, des Knieens und des Weihwassergebrauchs) ist bei Teilnahme am Kultus der Kirche selbstverständlich, bezw. in die Gehorsamsforderung eingeschlossen, von der in No. 2a die Rede war. Allein, wenn man bedenkt, dass der Kultus und die Sakramentspraxis der Kirche zu häufigerer Beichte und Kommunion einzuladen scheinen könnten (vgl. No. 2a), als nach dem vierten und fünften Kirchengebot obligatorisch ist, und dass, was das erste und zweite Kirchengebot fordern, für katholische Auslegung der 10 Gebote schon im ersten und dritten Gebot des Dekalogs geboten ist, so wird trotz aller theoretischen Ausführungen darüber, dass die Kirchengebote nur „nähere Bestimmungen des natürlichen und positiven göttlichen Gesetzes" seien, der Eindruck unvermeidlich sein, die 5 Kirchengebote fixierten, was neben der passiven Gehorsamsleistung (No. 2a) und neben bürgerlicher Rechtbeschaffenheit in religiös-kirchlicher Hinsicht die Minimalforderung der Kirche an das Thun ihrer Glieder ist. — Im Vergleich mit der innerlichsten und allumfassenden Inanspruchnahme des ganzen Menschen, welche der Glaube z. B. nach Paulus in sich schliesst, ist's in der That wenig, was die Kirchengebote fordern. An den *festa fori* zu feiern (d. h. „knecht-

liche Arbeiten, geräuschvolle und rein weltliche Beschäftigungen" zu unterlassen), einmal im Jahre zu beichten, einmal zu kommunizieren: das ist nicht schwer. Alle Sonn- und Feiertage die Messe mit Andacht zu hören, ist etwas beschwerlicher, aber auch, abgesehen von jesuitischen Erleichterungen[1]), doch keine arge Belastung, „denn die Moralisten setzen für die Privatmesse — und diese genügt[2]) — je nach dem Formular 20 Minuten bis eine halbe Stunde an" [3]). Nicht drückender ist die Verpflichtung, „die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen zu beobachten". Freilich sieht dies dritte Kirchengebot zunächst sehr belastend aus. Die Kirche hat nämlich eine ziemliche Zahl „eigentlicher Fasttage", an denen *jejunium plenum* zu halten ist: 1. alle Tage der Quadragesima (vom Aschermittwoch bis Ostern) mit Ausnahme der Sonntage; 2. die Quatembertage, d. h. Mittwoch, Freitag und Samstag nach dem 3. Advent, dem ersten Fastensonntage, dem Pfingsfest und nach Kreuzerhöhung[4]); 3. die Vigiltage, d. h. die Tage vor den Festen, die Vigilien haben. Und „Abstinenztage", an denen *jejunium semiplenum* zu beobachten ist, d. h. gewisse Speisen gemieden werden müssen, — also Fasttage im minder strengen Sinn — sind überdies alle nicht schon unter den eigentlichen Fasttagen begriffenen Freitage und Samstage (jedoch nie die Weihnachtstage), sowie die Sonntage der Quadragesima. Doch sieht man näher zu, so verliert die Sache ihren

---

1) Innocenz XI. hat 1679 (vgl. S. 203, Anm. 6) die These verurteilt: *satisfacit praecepto ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit* (No. 53, D. 1070). Wenn man nicht *simul*, sondern zu verschiedenen Zeiten zwei ein Ganzes bildende Hälften der Messe von verschiedenen Priestern gehört hat, so hat man nach Ansicht des Jesuiten Gury, † 1866 (Casus conscientiae, ed. octava, Paris 1891 I, 150f., nach vHoensbroech, Preuss. Jahrb. 1893 S. 345) „nach probabler Meinung dem Kirchengebot Genüge gethan". Man sündigt auch nicht schwer, sondern nur leicht, wenn man erst nach der Epistel, aber noch vor dem Evangelium kommt, ja nach probabler Meinung auch dann, wenn man erst nach dem Evangelium, aber noch vor dem Offertorium erscheint (ib.). Erschreckend ist auch, was vHoensbroech (a. a. O.) aus der Moraltheologie des noch lebenden Jesuiten Lehmkuhl (I, 336f.) inbezug auf die pflichtmässige „Andacht" mitteilt. 2) Deharbe S. 149 Fr. 5. 3) KL² VIII, 1339. 4) Vgl. oben S. 363 Anm. 1, wo die Quatember-Mittwochen, an denen kalendermässig der Name haftet, an ihrer Stelle eingefügt sind. Ein Versus memorialis sagt: *Post Luciam* (13. Dez.), *cineres* (Aschermittwoch), *post sanctum pneuma crucemque — tempora dat quatuor feria quarta sequens*.

Schrecken. Die Geschichte der Fastendisziplin in der römischen Kirche ist eine Geschichte einer fortschreitenden Erleichterung der Fasten gewesen. Die Last ist jetzt sehr leicht. Nicht nur, weil die Vigilfasten an nicht wenigen Orten nicht mehr bestehen, und die Samstage als Abstinenztage in den meisten Diözesen durch Dispens weggefallen sind; auch nicht nur, weil zum „Fasten“ alle Leute unter 21 Jahren, alle Kranken und Alten nicht verpflichtet sind [1]), und weil Untergebne, die nicht selbst ihre Speisen bestimmen, Arme, die nicht wählen können, und Leute, die schwere Arbeiten verrichten, analoge Vergünstigungen geniessen: — vor allem, weil das „Fasten“ wie die „Abstinenz“ so wenig noch ein Selbstkasteien sind, dass die erbaulichen Erörterungen über das Zähmen der Sinnenlust durch Fasten und Abstinenz [2]) komisch wirken. Die „Abstinenz“ bedeutet Enthaltung von Fleischspeisen; aber Fische, Schildkröten, Krebse, Austern sind erlaubt, auch Getränke, „welche keinen oder nur geringen Nahrungsstoff enthalten“, wie Thee, Kaffee, Bier und Wein (*liquidum non frangit jejunium*). Milch, Käse und Butter (*lacticinia*) sowie Eier sind jetzt ausser der Quadragesimalzeit allgemein unverboten, in Deutschland sind sie „in Kraft eines Gewohnheitsrechtes und wegen Ermangelung andrer ausreichender Nahrungsmittel“ auch in der Quadragesimalzeit gestattet [3]). Das *jejunium plenum*, das von dem *jejunium totale* (welches die Kirche vor dem Genuss der Eucharistie fordert) wohl zu scheiden ist, fügt zur Abstinenz noch die Beschränkung auf eine Mahlzeit am Tage, die früher nicht vor 3 Uhr genommen werden durfte, hinzu. Allein Kaffee, auch eine Tasse mit Wasser gekochter Chokolade steht unter der Regel „*Liquidum non frangit jejunium*“. „Auch unbedeutend nahrhafte Konfekte dürfen genossen werden“, „aber nicht in grosser Quantität“ [4]). Die Zeit der einen Mahlzeit ist gegenwärtig die Mittagsstunde; wer früher isst, sündigt nach der laxen Ansicht nur leicht. Am Abend mit dem zu jeder Zeit gestatteten Getränk etwas Speise zu verbinden, ist schon lange üblich gewesen. „Daraus entstand

1) Ergötzlich ist die Näherbestimmung: „Personen, welche das 60. Lebensjahr bereits erreicht haben, sind nicht mehr zum Jejunium verpflichtet, wohl aber zur Abstinenz, ausser sie erweise sich als nachteilig für sie. Die Meinung einiger Autoren, Frauen seien schon durch ein Alter von 50 Jahren entschuldigt, ist wohl nicht haltbar; dagegen darf bei Frauen mit Grund das 56. Jahr als Grenze der Verpflichtung angesehen werden“ (KL² IV, 1248f.).
2) z. B. KL² IV, 1243f. 3) KL² IV, 1254. 4) ib. 1246.

eine Abendkollation, welche jetzt allgemein gestattet ist". „Aus guten Gründen darf auch — das ist eine Entscheidung der Poenitentiaria (vgl. § 44, 4) — die Hauptmahlzeit am Abend gehalten, und zu der sonst für sie üblichen Zeit eine Kollation genommen werden" [1]). Mit Geld und gutem Willen kann man an Fasttagen recht lukullisch leben [2]), und auch der Unbemitteltere kann sich einrichten. Die Kirchengebote fordern wenig. Und selbst diese Gebote bezeichnen noch nicht das Minimum dessen, was ausreicht. Wer nach einem selbst gegen die Kirchengebote gleichgiltigen Leben vor dem Tode die Sterbesakramente empfängt, ist wenigstens für das Fegfeuer gerettet, wird mit allen kirchlichen Ehren beerdigt, und Seelmessen mindern seine Läuterungszeit. So kann die katholische Kirche als Leiterin des christlichen Volkes eine sehr nachsichtige Mutter sein. Und auch das empfiehlt sie vielen; — den Wienern z. B. sitzt ihr Katholizismus sehr bequem.

2c. Wo auch der Gehorsam, der schweigend zustimmt, versagt, hat die Kirche selbst denen gegenüber, die der Beichte sich entziehen, noch heute abwehrende Zuchtmittel, — den Index und die Exkommunikation. Ersterer wird gegenwärtig den Missethäter selbst, wenn er nicht Kleriker ist (vgl. § 2e), selten zum Gehorsam zurückbringen; — er hat, wie auch sein enger Zusammenhang mit der Präventivcensur zeigt, pädagogische Bedeutung mehr als Schutzmittel für die Gläubigen, denn als Korrektionsmittel, und muss schon deshalb vor der Exkommunikation besprochen werden. Leo XIII. hat am 25. Jan. 1897 durch die Konstitution „Officiorum ac munerum" [3]) die ganze Materie neu geordnet, auch eine neue Ausgabe des Index selbst in Aussicht gestellt, die kürzlich erschienen ist [4]). Die Konstitution, durch welche alle ältern *Regulae indicis*, auch die Tridentinischen (§ 40, 3d), sowie alle ältern Ausführungsbestimmungen u. dgl. bis auf die sehr allgemeine Konstitution Benediks XIV. „Sollicita ac provida" vom 9. Juli 1753 [5]) aufgehoben werden, giebt

1) KL² IV, 1246. 2) Französische Schriftsteller schildern gelegentlich Pariser vornehmes Fasten. 3) Text in der gleich zu erwähnenden Ausgabe des Index (S. 3—17), auch bei Hollweck und in der deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht VII, 272—284. 4) Index librorum prohibitorum s[anctis]s[i]mi d[omini] n[ostri] Leonis XIII jussu et auctoritate recognitus et editus. Praemittuntur constitutiones apostolicae de examine et prohibitione librorum. Romae, typis Vaticanis (FrPustet) 1900 (XXIII u. 316 S. gr. 8⁰). 5) Index S. 19—34.

in ihrem ersten Titel *(De prohibitione librorum)* eine Uebersicht derjenigen Klassen von Büchern, die generell, ohne im Index genannt zu sein, verboten sind, und bringt im zweiten Titulus Anordnungen über die Präventivcensur und Strafbestimmungen. Die Erleichterungen, welche der erste Abschnitt gegenüber dem ältern, in der Praxis nicht mehr befolgtem Rechte einführt — z. B. sind religiöse Bücher von Akatholiken nicht mehr verboten, wenn bekannt ist, dass sie nichts gegen den Glauben enthalten, und nicht-religiöse Bücher von Nicht-Katholiken nur dann, wenn sie ausdrücklich proscribiert sind [1]) —, bezwecken, wie direkt gesagt ist, eine Beobachtung dieser Decreta generalia möglich zu machen. Doch wird man trotz der scharfen Strafbestimmungen — wer *scienter* verbotne Bücher liest, behält, druckt oder irgendwie in Schutz nimmt, verfällt *ipso facto* (vgl. 2d) der Exkommunikation [2]) — auch in Rom nicht meinen, dass den neuen Anordnungen, wirklich, wie sie fordern [3]), „die Katholiken auf dem ganzen Erdkreis fromme Folge leisten". Schon die allgemeine Fassung mancher Bestimmungen macht dies unmöglich, ebenso die Weitläuftigkeit der Dispense. Dennoch darf man die Bedeutung des Bücherverbots nicht gering anschlagen — auch hochgebildete fromme Katholiken lassen sich durch den Index bestimmen —, und grade die allgemeine Fassung ist nützlich [4]). Vollends ist die Wirkung der Präventivcensur nicht zu unterschätzen. Die Bestimmung, dass alle irgendwie einen religiösen Stoff — auch „die natürliche Theologie und die Ethik" — behandelnden Bücher das Imprimatur des Bischofs, bezw. bei Ordensleuten der Ordensobern, erhalten sollen, beginnt immer mehr wirksam zu werden; nicht approbierte religiöse Schulbücher sind infolge der Weltstellung der Kirche auch in den Staatsschulen kaum möglich.

2d. Ganz ähnlich ist über die [nur den Bischöfen und zuhöchst dem Papst zustehende] Exkommunikation zu urteilen.

---

1) I, 1 2–4, Index, S. 7. 2) II, 5 47, S. 16. 3) Index S. 7.
4) So kann z. B. die Bestimmung in I, 8 21 (S. 11: *Diaria, folia et libelli periodici, qui religionem aut bonos mores data opera impetunt, . . . proscripti habeantur. Curent autem Ordinarii, ubi opus sit, de hujusmodi lectionis periculo et damno fideles opportune monere*) im Beichtstuhl gegen jede unbequeme Zeitung verwendet werden. Und geschäftsgewandte Buchhändler (vgl. den Artikel Alexander VI. in dem Piererschen Konversationslexikon ed. Kürschner) und Zeitschriftenverleger (vgl. die Notiz über die „Woche" in Warnecks Broschüre „Die chinesische Mission" u. s. w., 15. Aufl., Berlin 1900 S. 4) wissen sich unanstössig zu halten.

Auch hier hat die neuere Zeit — in betracht kommt neben und nach dem Einfluss der Praxis vornehmlich Pius' IX. Konstitution *„Apostolicae sedis moderationi“* vom 12. Okt. 1869[1]) — Milderungen gebracht. Zunächst sieht's freilich nicht nach Milderung aus, dass von den 3 traditionellen Formen der Exkommunikation — der *Excommunicatio minor* (d. i. dem Ausschluss von den Sakramenten u. s. w.), der *Excommunicatio major* (d. i. der Ausstossung aus der Gemeinde der Gläubigen) und dem *Anathema* (d. i. der besonders feierlichen Verhängung der Excommunicatio major)[2]) — die erste, mildeste, ebenso selten geworden ist, wie die dritte. Allein eben dieser Umstand, speziell die Aufhebung der Strafe der Excommunicatio minor für den [bürgerlichen] Verkehr mit solchen, welche die Excommunicatio major sich zugezogen haben[3]), hat den Prozess zum Abschluss gebracht, der schon 1418 durch Martins V. Konstitution *[Insuper] ad vitanda scandala*[4]) eingeleitet war. Martin V. hatte die bei Strafe des Bannes den Gläubigen obliegende Pflicht des *vitare* der Exkommunizierten beschränkt auf das *vitare* derjenigen, welche als dem Bann verfallen namentlich bekannt gemacht waren. Man schied daher im Kirchenrecht zwischen *Excommunicati tolerati* und *Excommunicati vitandi.* Zur ersteren Klasse gehörten mit Ausnahme der *notorii percussores clericorum* alle, welche der sog. *Excommunicatio latae sententiae* (d. h. dem Bann, der nach Begehung einer unter Strafe des Banns verbotenen Handlung *ipso facto* den Schuldigen trifft) verfallen waren, solange, bis dies ihr Verfallensein von dem zuständigen [geistlichen] Richter konstatiert und deklariert war; ebenso alle durch sog. *Excommunicatio ferendae sententiae* (d. h. durch spezielle Sentenz gegen die betr.

---

1) Text z. B. im Archiv für katholisches Kirchenrecht XXIII, n. F. XVII, Mainz 1870 S. 326—332 und bei EFriedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Konzil, Tübingen 1872 S. 403—410. Vgl. den Artikel über die Konstitution im KL² I, 1125—41. 2) Vgl. Pontificale III, 95: *Notandum, quod triplex est excommunicatio, videlicet minor, major et anathema,* und ib. 98: *Quando vero anathema, i. e. solemnis excommunicatio pro gravioribus culpis,* etc. 3) Die Aufhebung datiert seit der genannten Konstitution Pius' IX., vgl. Aichner (oben vor § 43) S. 753f. u. KL² I, 1133 u. 1139, aber auch EFriedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 4. Aufl. S. 273 Anm. 8. — Diese Konstitution hat auch die berüchtigte Exkommunikationsbulle *„In coena Domini“* (Mirbt² S. 281 ff.), die schon seit Clemens XIV. (1769) nicht mehr verlesen wurde, formell derogiert. 4) Text bei BHübler, Die Konstanzer Reformation, Leipzig 1867 S. 186—191. Die Konstitution gehört zum deutschen Konkordat.

Person) Gebannten bis zur Bekanntmachung des Banns. Den *Excommunicatis vitandis* gegenüber blieb auch nach Martins V. Konstitution den Klerikern eine *communicatio in divinis*, allen eine *communicatio in crimine* bei Strafe der *Excommunicatio major* verboten, und aller sonstige Verkehr mit ihnen war bei Strafe der *Excommunicatio minor* untersagt. Die Konstitution „Apostolicae sedis" hat die letztere Strafbestimmung ganz wegfallen lassen, die ersteren nur beibehalten für den Verkehr mit solchen, die vom Papste namentlich exkommuniziert sind. Damit ist die Grenze zwischen den *Excommunicati tolerati* und den *Excommunicati vitandi* unsicher geworden, obwohl das blosse Verbot des Verkehrs mit den letztern noch fortbesteht. Ueberdies hat Pius IX. in der erwähnten Konstitution die Zahl der Fälle eingeschränkt, in denen die Excommunicatio major als *„Excommunicatio latae sententiae"* ohne Weiteres eintritt; ja dies ist der Hauptinhalt der Konstitution. Aber alle diese Milderungen haben der Durchführbarkeit der kirchlichen Exkommunikationen gedient. Ohne sie sprächen die faktischen Verhältnisse den kirchlichen Censuren Hohn. Freilich leben nun viele Tausende, gewiss Hunderttausende in der katholischen Kirche, die, wenn man ihr Verhalten, z. B. zu den verbotenen Büchern (vgl. No. 2 c), prüfte, als der Excommunicatio latae sententiae Verfallene deklariert werden müssten, — aber man verzichtet auf solch undurchführbare Strenge; und selbst die feierlichste namentliche Exkommunikation hat bürgerlich-rechtliche Formen nicht mehr. Aber trotz alledem ist die Exkommunikation nicht bedeutungslos. Sozial wirkt sie, zumal in einfachen Verhältnissen, noch heute; und nicht nur die Frömmigkeit, auch der Aberglaube und die Rücksicht auf Verwandte und Freunde scheut sie. Denn man kann von ihr nicht so leicht loskommen wie von einer „Todsünde". Nur *in periculo mortis* ist jeder Priester für die Absolution eines Gebannten zuständig [1]), sonst in vielen Fällen nur der Papst.

2 e. Viel bedeutungsvoller freilich, als gegenüber den Laien, ist die *potestas jurisdictionis* der Kirche noch heute gegenüber den Klerikern und Religiosen. Zwar können sie durch Austritt aus der Kirche sich der Kirchendisziplin entziehen. Aber solange sie Katholiken bleiben wollen, sind sie nicht nur durch die besondern Bestimmungen, welche die Kirchendisziplin hinsichtlich

1) Trid., sess. 14 cap. 7, D. 782.

ihres Standes getroffen hat, positiv sehr gebunden — die Disziplin regelt selbst die ausseramtliche Tracht des [Welt-]Geistlichen und fordert [innerhalb des *Ritus latinus*], dass er sich rasiere [1]) —; sie stehen auch noch heute unter wirksamer *jurisdictio executiva*. Denn dank ihrer Disziplinarbefugnisse — von der Entziehung der *cura animarum* (vgl. oben § 44, 5 b) an bis zur Suspension und Absetzung hin — ist die römische Kirche ihrer Kleriker noch völlig Herr. Und alle katholischen Theologieprofessoren, manche Philosophen, gar viele Religionslehrer und die meisten Verfasser religiöser Unterrichtsbücher sind Kleriker! — Selbst in Deutschland werden, wenn die Indexkongregation eingreift, Selbständigkeitsregungen auch bei Universitätsprofessoren nur mit einem *laudabiliter se subjicere* oder mit Exkommunikation und Absetzung des Missethäters enden können [2]).

3 a. Dass zur Leitung der Laien die „jurisdiktionellen" Massregeln und Massregelungen nicht ausreichen — selbst die Busszucht (vgl. No. 4a) ist ja ein eingerostetes Schwert gegenüber allen denen, die nicht zur Beichte kommen —, hat die Kirche dadurch anerkannt, dass sie weit mehr als früher sich die *persuasio* angelegen sein lässt. Sie hat schon aus dem Mittelalter eine Reihe erprobter Excitationsmittel: die „Missionen", neue Heilige, neue Ablässe, neue Devotionsformen und Bruderschaften. All diese Ueberredungsmittel werden noch heute ausgiebig gebraucht. Für die Missionen stehen eine grosse Reihe von Orden der Kirche zur Verfügung (vgl. oben § 45, 5 ff.); bei diesen Missionen wird die Volkspredigt — und die Kirche hat noch heute populäre Volks-

---

1) *„Clerici barbam ne nutriant"*, ist alte Regel. Die Renaissance hat trotzdem auch den klerikalen Bart wieder aufleben lassen, bis seit dem endenden 17. Jahrh. die französische Mode zu der jetzt wieder streng innegehaltenen alten Sitte zurückführte; vgl. THALHOFER, Ueber den Bart der Geistlichen (Archiv für katholisches Kirchenrecht X, n. F. IV, 1863, S. 93 bis 109). 2) Prof. Schell in Würzburg unterwarf sich mit allem Gehorsam und aller Ehrfurcht (Chronik der christl. Welt 30. März 1899, S. 123; vgl. AHEGLER in der Christl. Welt 1899, Sp. 364 ff.); Ignaz v. Döllinger († 1900) erkannte 1871 seine Exkommunikation an, gab seine theologischen Vorlesungen und geistlichen Funktionen auf. In Preussen wurden damals einige Gesinnungsgenossen Döllingers vom Staate als Professoren gehalten; aber der Konflikt mit der römischen Kirche, der auch hierdurch bedingt war, endete mit Nachgeben des Staates. Gegenwärtig würde eine scharfe kirchliche Censurierung, vollends die Exkommunikation, jedem katholischen Theologie-Professor in Deutschland zweifellos sein Amt kosten.

prediger[1]) — eine Macht; und gar manche, die lange nicht gebeichtet haben, beichten dem durchziehenden Erweckungsprediger. Die neuen oder neu in Mode kommenden Heiligen (gegenwärtig z. B. der hl. Joseph und der hl. Alphons), die neuen Devotionsformen (gegenwärtig neben den Andachten zu den genannten Heiligen vornehmlich die Andacht zum Herzen Jesu oder die zum Herzen Mariä und die Andachten zu irgend einer neu sich als mächtig erweisenden Maria, d. h. zu einem ihrer zahllosen Gnadenbilder), die Bruderschaften und die Ablässe wirken zusammen: man errichtet Bruderschaften zur Verehrung eines neuen Heiligen oder für eine neue Andacht, und wer Mitglied der Bruderschaft wird und die neuen Andachtsformen sich angelegen sein lässt, erhält reiche Ablässe. Diese aber nützen nur dem *confessus*. So treibt dies alles zur Beichte; und mit der Beichte und neben der Beichte sind die [zumeist von Priestern geleiteten] Bruderschaften eines der wichtigsten Erziehungsmittel der römischen Kirche. Die Bruderschaften sind — anders als die „Vereine" — offizielle Einrichtungen der Kirche, nur die kirchliche Autorität (der Papst, die Bischöfe und die Ordensobern) können eine Bruderschaft stiften; jede Bruderschaft hat auch an einer Kirche oder einem Altar ihr *domicilium proprium*. „Erzbruderschaft" *(archiconfraternitas)* ist gelegentlich nur ein Ehrentitel einer altehrwürdigen Bruderschaft; in der Regel aber ist der Titel auf diejenigen Bruderschaften beschränkt, welche vom Papst die Vollmacht erhalten haben, andre Bruderschaften desselben Namens sich einzuverleiben und ihnen die ihr selbst bewilligten Ablässe und kirchlichen Vorrechte mitzuteilen. Hinsichtlich der Bindung ihrer Mitglieder unterscheiden sich die Bruderschaften von einzelnen religiösen Vereinen so gut wie gar nicht. Auch die Tertiariergemeinschaften von Weltleuten sind durch Milderung ihrer Regeln den Bruderschaften und Vereinen sehr ähnlich geworden[2]). Vereine, Bruderschaften, Tertiarierorden stellen eine steigende Skala des kirchlichen Engagements ihrer Mitglieder — Franziskaner-Tertiarier müssen z. B. allmonatlich beichten — und der Umspinnung des Gemeinschaftslebens mit kirchlichen Ceremonien dar. — Besondrer Betonung bedarf die Thatsache,

1) Vgl z. B. die ergötzliche Ansprache „Der hl. Joseph und die christliche Familie", die im Sendboten des hl. Joseph (herausgegeben von JDeckert) XIV, 1889 S. 303ff. abgedruckt ist. 2) Vgl. die S. 243 Anm. 1 genannten Bücher.

dass all die genannten Excitationsmittel in hohem Masse die populären Instinkte in ihren Dienst zu nehmen wissen: keine Mission vollzieht sich ohne lockende Aeusserlichkeiten (Prozessionen u. dgl.); die Bruderschaften haben ihre Fahnen, ihre Chargen, ihre Amulette (Skapuliere, Medaillen, Bilder u. dgl.); die Wunderheilungen der gepriesenen Heiligen und die Beispiele von der Nützlichkeit der gerühmten Devotionsformen rechnen auf dieselben Schwächen des Volkes, wie die Geheimnismittelkrämer, Naturärzte und ähnliche Wohlthäter des Volkes, die alle Krankheiten heilen zu können vorgeben. Man lässt auch, ohne zu tadeln und ohne zu approbieren, die fromme Einfalt in der Benutzung jener Amulette, ja in der äussern Gestaltung ihrer „Andacht" vielfach ihre eignen Wege gehen[1]). Das energischste Excitationsmittel, das sich denken lässt, besitzt der Jesuitenorden in den *Exercitia spiritualia* des Ignatius[2]). Sie dienen freilich zumeist nur zur Erziehung der Ordensmitglieder und zur Bewahrung der rechten Stimmung bei ihnen; doch kommen sie, wenngleich selten, auch Laien gegenüber zur Anwendung. Sogar zur Selbsterbauung hat man sie mit Hülfe der Presse brauchbar zu machen versucht[3]).

3b. Die Presse ist's überhaupt, welche den alten Mitteln kirchlicher Ueberredung in der modernen Zeit eine neue Wirkungskraft gegeben und zugleich neue Formen für die kirchliche Beeinflussung des Volkes geschaffen hat. Die jeweilig oder lokal besonders verehrten Heiligen und Gnadenbilder, die modischen Devotionsformen und alle bedeutenderen Bruderschaften haben ihre eigne erbauliche Litteratur, zumeist auch ein periodisch erscheinendes Erbauungsblatt. Der marianischen Erbauungsbücher allein giebt's eine unübersehbare Zahl, und von dem Umfang der

---

1) Beispiele für ersteres liefern manche der „Danksagungen für Gebetserhörungen" in vielen der oben in Nummer 3b genannten Blätter; zu letzterem vgl. z. B. die Erzählung „Was doch die Liebe zum hl. Herzen alles erfindet" im Sendboten des göttlichen Herzens Jesu XXIII, 1887 S. 210. 2) Vgl. den Artikel im KL^2 IV, 1130—34. 3) FASchmid, Manresa, oder die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius in neuer, leichtfasslicher Darstellung zum Gebrauch aller Gläubigen. Nach dem Französischen frei bearbeitet. 5. Aufl., Regensburg, Pustet, 1890. Minder bearbeitete deutsche Uebersetzungen, die als solche nicht primär für den internen Ordensgebrauch bestimmt sind, giebt es in grosser Zahl, z. B. Die geistl. Uebungen nach dem Geiste des P. J. Roothaan, 2 Bde., Regensburg 1855; Die geistl. Uebungen u. s. w., herausgeg. von JBrucker, Freiburg 1873 u. a.

gesamten katholischen Erbauungslitteratur wird kein Protestant, ohne der Sache eindringendere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, sich eine genügende Vorstellung machen. Aber man muss Proben dieser erbaulichen Litteratur gelesen haben, um die guten und die schlechten Seiten katholisch-religiöser Volkserziehung wirklich kennen zu lernen[1]). Da zeigt die Marien- und Heiligen-

1) Einen Einblick in die Fülle der hier in betracht kommenden deutschen Bücher geben die Verlagskataloge von FrPustet in Regensburg, Herder in Freiburg i. B., FKirchheim in Mainz, GJManz in Regensburg und JWSchröder (Bonifacius-Druckerei) in Paderborn und die antiquarischen Kataloge von HSchöningh in Münster i. W., die jeder Buchhändler sich verschaffen kann. Ich nenne für jede der oben erwähnten Kategorien nur einzelne, zum grössern Teil von mir benutzte Bücher: Missionsbüchlein, Anleitung zur Ablegung einer würdigen Generalbeichte. Zwei Ausgaben (für Verheiratete und für Unverheiratete), Paderborn, Bonifacius-Druckerei, à 15 Pf. — JGrosez, S.J., Leben der Heiligen, Heiligenlegende auf alle Tage des Jahres, ebenda 1886 — LMehler, Marienbuch, oder Unsrer lieben Frau Gnaden- und Wallfahrtsorte, Regensburg 1871 (andre Bücher derart KL² VIII, 850). — AMonnin, Mater admirabilis, oder die ersten fünfzehn Lebensjahre der unbefleckten Maria. Mit Approbation des Bischofs von Belley. Ad majorem Mariae gloriam. Deutsche Ausgabe, 2. Aufl., Wien 1872 (viele ähnliche in den Schöninghschen Katalogen über „Marianische Litteratur"). — CDilgskron, C. ss. R., Foederis arca, Mai-Monats-Predigten über die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria, Regensburg 1883 (24 andre Sammlungen von Marienpredigten nennt selbst der Auswahl-Verlagskatalog von Manz in Regensburg). — FXFranz, Die Mutter der Barmherzigkeit. Eine Hülfsquelle für die Nöten (sic!) unserer Zeit, allen Christen, besonders den Verehrern Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hülfe dargeboten, 3. Aufl., Münster [1896]. — Das Gnadenbild Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hülfe, Eine kurze Geschichte desselben nach dem in Rom gedruckten Originalberichte des P. Bresciani, Gratisbeilage zu den Exemplaren des Gnadenbildes in xylographischem Farbendrucke in Originalgrösse, Regensburg 1873. — „Maria Hilf", Eine Monatsschrift für alle frommen Verehrer Mariä, besonders für die Mitglieder der Erzbruderschaft von der immerwährenden Hülfe, Münster seit 1888, und andre marianische Zeitschriften (Monatrosen, Sendbote des heiligsten Herzens Mariä, Innsbruck seit 1871; Echo von Lourdes, Donauwörth seit 1880; Marienblüten, Würzburg seit 1874; Maria Immaculata, Düren seit 1893). — Der Sendbote des hl. Joseph, Eine Monatsschrift zur Verbreitung der Verehrung des hl. Joseph, des Schutzpatrons der kath. Kirche. Mit Genehmigung der kirchlichen Oberen herausgeg. von JDeckert, Pfarrer ... und Vorstand des Gebetsvereins zur immerwährenden Verehrung des hl. Joseph, Wien seit 1876 (Selbstverlag, in Comm. Mayer & Comp.). — Der Sendbote des hl. Antonius u. s. w., Paderborn seit 1894. — Bonifacius, St. Antonius-Büchlein, Vollständiges Andachtsbuch zur Verehrung und Anrufung des heiligen und wunderthätigen Antonius von Padua, 4. Aufl., Mainz 1888. — St. Benedicti-Stimmen, Würzburg seit 1875. —

verehrung ein ander Gesicht, als in der offiziellen Dogmatik; da wuchern die *piae opiniones*[1]; da erschrickt man über den Wunderaberglauben, der hier kultiviert wird, — über das Zerrbild der Religion, das hier sich enthüllt. Zugleich aber sieht man, wie hinter diesem widerlichen Apparat demagogischer Treiberei doch ein Ideal sittlicher Volkserziehung steht, man findet evangelischer Frömmigkeit verständliche Töne selbst in abstossenden Devotionsformen[2] und lernt auch Erbauungsbücher kennen, in denen allgemein-christliche Gedanken stärker hervortreten, als das, was nur ein römischer Christ verträgt[3]. — Und die erbauliche Litteratur

---

St. Elisabeth-Blatt, Cassel seit 1891. — St. Francisci-Glöcklein, Innsbruck seit 1879. — Der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu, Monatsschrift des Gebetsapostolats, herausgeg. von Priestern der Gesellschaft Jesu, Innsbruck seit 1865. — SFRANCO, Vollständiges Gebet- und Betrachtungsbuch für die Verehrer des heiligsten Herzens Jesu, bearbeitet von H. J. VON FUGGER-GLÖTT, 6. Aufl., Mainz 1878. — JAKELLER, Hundertzweiundsiebzig Erzählungen von dem grossen Nutzen der Verehrung des hh. Herzens Jesu, Mainz 1885. — GMHILF, Die Nachfolge des allerheiligsten Herzens Jesu ... Nach dem Französischen, 2. Aufl., Mainz 1876. — Armen-Seelen-Blatt, Monatsschrift zum Trost und zur Erleichterung der leidenden Seelen im Fegfeuer, Nürnberg [jetzt Passau] seit 1889. — AVHOFFELIZE, Neues Handbüchlein für tägliche Besucher des Allerheiligsten, Mainz 1881. — Der einfachen Predigtsammlungen und der allgemeinen Andachtsbücher enthält z. B. allein der Verlagskatalog von MANZ eine grosse Zahl.

1) Vgl. z. B. meinen Artikel über „Die Präexistenz der Maria“, Christl. Welt II, 1888 S. 143f.; ferner die Ausführungen über die Glorie des hl. Joseph im Himmel (seine „Auferstehung“ u. s. w) im Sendboten des hl. Joseph (XIV, 1889 S. 168f.) und „die Gebetserhörungen, welche den armen Seelen zugeschrieben werden“, im Armenseelenblatt (z. B. II, 1890 S. 12f.). — Das „aus einem katholischen Erbauungsblatt entnommene“ Gedicht von der Macht des hl. Joseph, welches No. 2 der Schriften für das evangelische Volk („Die Verehrung des hl. Joseph in der römischen Kirche, Barmen, Klein) S. 18f. mitteilt, 1886 auch das „Rhein.-Westf. Gustav-Adolfsblatt“ und die deutsch-evangel. Blätter abdruckten, ist echt; es geht auch nur in der Massivität des Ausdrucks, nicht seinen Gedanken nach über das hinaus, was der Jahrgang des Sendboten des hl. Joseph bietet, den ich besitze; vgl. z. B. XIV, 1889 S. 271:

Joseph, wahrer Gnadenbronnen,
Da Dein Sohn der Richter ist,
Bin ich schon der Straf' entronnen,
Wenn Du nur mir Vater bist.

2) Vornehmlich im Herz-Jesu-Kult (vgl. meinen Artikel in der Christl. Welt VI, 1892 Sp. 830ff.). 3) Vgl. z. B. HMBOUDON, Die Heilskraft des Kreuzes, Worte der Belehrung und des Trostes in Leiden, insbesondere in den Prüfungen und Versuchungen des innern Lebens, [Aus dem Französischen] in deutscher Sprache mit Zusätzen herausgegeben von einem

ist's wahrlich nicht allein, durch welche die Kirche mit Hülfe der Presse auf das Volk wirkt. Wie die „Bonifacius-Broschüren“ [1]) und die „Geschichtslügen“ [2]) und dergleichen Bücher eine Brücke bilden von der rein erbaulichen Litteratur zur theologischen und allgemein-wissenschaftlichen, auf der die römische Kirche eine rege, wenn auch seltener glückliche Thätigkeit entfaltet, so stellt sich in der Kalenderlitteratur — wohl jede bedeutendere Bruderschaft bietet ihren Mitgliedern einen Kalender —, der Konvertitenlitteratur [3]), den belletristischen Zeitschriften [4]) und den Vereinsorganen [5]) ein Mittelglied zwischen der erbaulichen katholischen Presse und den katholischen politischen Zeitungen dar. Wie zahlreich diese sind [6]), und welchen Einfluss sie auf das katholische Volk im weitesten Sinne ausüben, bedarf keiner Erläuterung. Was der Protestantismus aller Länder an „kirchlich gerichteten“ politischen Zeitungen besitzt, kann einen Vergleich mit der kirchlich-politischen Presse des Katholizismus nicht von ferne aushalten.

3 c. Die Presse ist aber nicht die einzige moderne Institution, welche die Kirche für die Zwecke ihrer Volkserziehung sich nutzbar gemacht hat. Sie hat die Erleichterung des Reisens für ihre Wallfahrten zu verwerten gewusst, die Lebendigkeit des Handelsverkehrs und das entwickelte Annoncenwesen für den Vertrieb ihrer geweihten Sachen [7]); die moderne Illustrationskunst weiss

---

Kuratpriester, Mainz 1885. Auch die „Christliche Lebensphilosophie“ des Jesuiten Tilmann Pesch (3. Aufl., Freiburg 1897) bietet vielerlei Gutes.

1) „Populäre Erörterungen über den Katholizismus und die Einsprüche seiner Gegner“, Paderborn. 2) Geschichtslügen. Eine Widerlegung landläufiger Entstellungen auf dem Gebiete der Geschichte, mit besondrer Berücksichtigung der Kirchengeschichte, 6. Aufl., Paderborn und Münster 1886. 3) Vgl. die Artikel von RWeitbrecht in der Christl. Welt II, 1888 S. 204 ff., 212 ff., 230 ff., 251 ff. 4) Alte und neue Welt, Einsiedeln seit 1866; Deutscher Hausschatz, Regensburg seit 1874. 5) Vgl. Keiter S. 54 f. 6) Vgl. die seiner Zeit anscheinend vollständige Uebersicht bei Keiter S. 1—31. 7) Sachen derart sind die Benediktus-Medaillen (vgl. FBeringer, die Ablässe [s. vor § 57] S. 376—382 und PvHoensbroech, Religion oder Aberglaube? S. 101—104), das Ignatius-Wasser (vHoensbroech a. a. O. S. 100), St. Josephs-Medaillen, St. Josephs-Ringe, Jesus-Maria-Joseph-Ringe, die verschiedenen Arten der Skapuliere und der Rosenkränze, Kruzifixe, Wasser aus der Gnadenquelle in Lourdes (wird „in versiegelten Literflaschen versendet“ z. B. durch die Handlung religiöser Artikel von M. Soist in Köln). Auch profane Artikel werden — offenbar mit Billigung „der Kirche“, denn sie könnte es hindern, — mit frommer Schutzmarke für den Konkurrenzkampf ausgerüstet; so preist das katholische Vereinshaus in Trier seine

man in Rom schon längst so zu benutzen, wie „Tag" und „Woche" es seit kurzem in Deutschland thun [1]); und auch der Papst benutzt, gelegentlich sogar beim Segnen, die Allgegenwart, welche der Telegraph ermöglicht. — Am deutlichsten zeigt sich diese Ausnutzung der modernen Verhältnisse im katholischen Vereinswesen. Nicht nur um religiöse Vereine handelt sich's dabei, die, wie z. B. das „Gebetsapostolat", von Bruderschaften sich oft nur für den Kenner unterscheiden; — das katholische Vereinswesen mit seinen Jünglingsvereinen, Jungfrauenvereinen, Gesangvereinen, Arbeitervereinen, kaufmännischen Vereinen u. s. w. umspannt das gesamte gesellschaftliche und öffentliche Leben; und bald sichtbarere, bald unsichtbarere Fäden verbinden das Vereinswesen mit dem politischen Parteiwesen. Je bedeutsamer nun gegenwärtig in allen konstitutionellen Staaten der Ultramontanismus als politische Partei ist, desto offenbarer wird in diesem Zusammenhange, wie die Ausnutzung der modernen Verhältnisse durch die römische Kirche ihrer Weltstellung (§ 46) zu gute kommen muss. Andrerseits giebt die Weltstellung der Kirche, ihre Macht in der Presse und im Vereins- und Parteileben all ihrer Einwirkung auf das christliche Volk einen Nachdruck, der nicht geringer ist, als im Mittelalter das Prestige des anerkannten „ex jure divino".

4a. Auch für den Beichtstuhl darf dies nicht ausser acht gelassen werden. Die Thätigkeit der Priester im Beichtstuhl ist der Herzschlag der katholischen Volkserziehung. Und wie in deren Ganzem ein in gewisser Weise noch heute zwingendes Thun von einem mehr lockenden und werbenden Leiten zu unterscheiden ist, so ist es auch hier der Fall. Von ersterem zunächst. Der Priester ist als Beichtvater „Richter" (vgl. § 57, 1). Daher muss er den sündigen Zustand des Beichtenden genau kennen zu lernen suchen, neben den Todsünden desselben in Gedanken und Thaten auch diejenigen *circumstantiae, quae speciem peccati mutant*, erforschen (vgl. § 57, 4). Danach hat er zu „richten". Die Beichtdisziplin wird dadurch zu einem Zuchtmittel.

Weine an, indem es sein Siegel (Madonna mit einem Wappenschild, das Petrus zeigt) den Annoncen beidrucken lässt, und die Maria-Zeller Magentropfen und Maria-Zeller Abführpillen sind nur echt, wenn sie die Schutzmarke mit Kirche und Gnadenbild von Maria-Zell tragen.

1) Die ultramontane römische Zeitung „*La voce della verità*" bringt oft „aktuelle" Bilder aus dem kirchlichen Leben; regelmässig thut es die Wochenzeitung „*La vera Roma*".

Und sie ist unter allen Zuchtmitteln der Kirche das häufigst angewandte und wirksamste. Nicht an die Bussstrafen (die Satisfaktionen) ist dabei vornehmlich zu denken; — sie folgen ja der Absolution und drücken selten (§ 57, 5), ihre Ableistung ist auch nicht direkt kontrollierbar. Die Macht des Beichtstuhles beruht auf der Möglichkeit der Verweigerung der Absolution. Die Absolution aber muss verweigert werden nicht nur, wenn der Confessionarius erkennt, dass die Schwere der Sünde die Absolution seiner Kompetenz entzieht[1]). Auch wenn er zuständig ist, darf der Priester nicht absolvieren, wenn dem Beichtenden [die rechte Reue und] der ernste Vorsatz der Besserung fehlt (vgl. § 57, 3). Der Vorsatz der Besserung aber fehlt nicht nur z. B. dann, wenn jemand ungerecht Angeeignetes nicht restituiert, eine Beleidigung nicht gut gemacht, Unterlassenes nicht nachgeholt hat u. dgl.[2]), — er fehlt auch, wenn jemand die *proxima occasio peccandi* nicht meiden will[3]). Als *proxima occasio peccandi* kann dem Priester auch die Zugehörigkeit zu einem Vereine oder einer Partei erscheinen oder das Halten einer „schlechten" Zeitung, das Lesen verbotner Bücher, die Ueberlassung der Kinder des Beichtenden an eine andre Religionsgesellschaft, eine unkirchliche Schule und all dergleichen! — Welche Fülle disziplinarischen Eingreifens in die äussern Verhältnisse des Lebens ergiebt sich hier!

4b. Die andre Seite der Beichtstuhlpraxis — ihre leitende, erziehende, werbende Bedeutung — ist noch wichtiger, als die erstere. Die Macht des Einflusses, welchen die Kirche nach dieser Seite hin durch den Beichtstuhl ausübt, kann nicht leicht überschätzt werden. Freilich ist für nicht kleine Kreise leichtlebiger offizieller „Frömmigkeit" das Beichten kein ernsteres Ding, als etwa eine unangenehme, aber unvermeidliche Aufgabe bei einem Gesellschaftsspiel. Aber diese Kreise bilden eine dem Ganzen

---

1) Eine Aufzählung der einzelnen *casus reservati* — sie sind z. T. *papae reservati*, z. T. *episcopo reservati* — würde in kirchenrechtliches Detail führen. Kompliziert wird die Materie vornehmlich deshalb, weil in den verschiedenen Diözesen mehrfach verschiedene *casus* reserviert sind, und weil selbst bezüglich der Papalcasus jeder Bischof, ja unter Umständen jeder Priester delegiert werden kann. Ebenso kann der Bischof seine Priester generell oder im Einzelfalle auch für verschiedene seiner Reservatfälle autorisieren (vgl. KL² X, 1069—82). 2) In der Praxis wird freilich oft auch ohne Restitution absolviert; z. B. wenn die Restitution Selbstanzeige inbezug auf eine schwer strafbare kriminelle That einschliessen würde. 3) Vgl. oben § 57, 3, a. E. und Haringer S. 219 ff., 157 ff.

gegenüber bedeutungslose Minderheit. Es ist auch ungerecht, zu meinen, die Beichtstuhl-„Erziehung“ verdiene nicht unter diesen Titel gestellt zu werden, weil sie mehr die Unsittlichkeit als die Sittlichkeit, mehr den Aberglauben als wahre Religiosität fördere. Wohl mag es infolge der Notwendigkeit der Erkundung der *circumstantiae* und des Hinweises auf das *vitare proximam occasionem peccandi* oft vorkommen, dass die cölibatären Beichtväter durch taktlose oder gar unsittliche Befragung und Beratung der Beichtenden über sexuelle Dinge grobes Aergernis geben und unheilbaren Schaden anrichten [1]). Allein die amtliche und die pastoral-theologische Anweisung der Priester erweist dies als schändlichen Missbrauch [2]), und für weite Gebiete der römischen Kirche darf man das Zutrauen haben, dass solcher Missbrauch selten ist. Ja es ist unverkennbar, dass in der regelmässig vorliegenden Möglichkeit ernster seelsorgerlicher Beratung auch inbezug auf die sexuelle Ethik ein zweifelloser Vorzug der römischen Seelsorge gegenüber der evangelischen liegt. Wenn nur dem im Cölibat lebenden Priester eine richtige Beurteilung der in betracht kommenden Verhältnisse möglich wäre! — Auch das ist nicht abzustreiten, dass die Notwendigkeit der Schuldabmessung, die dem Priester obliegt, und die Mängel der katholischen Ethik eine Kasuistik gross gezogen haben, die stets wahrhaft sittliche Bildung erschwert, wo nicht unmöglich macht, und gelegentlich grobe Aergernisse gegeben hat und noch immer giebt [3]). — Doch die Anklage, die sich hierauf gründen wollte, ist

---

1) Vgl. Charles Chiniqui (ein kanadischer Priester, der 1858 aus der römischen Kirche austrat, geb. 1809), Der Priester, die Frau und die Ohrenbeichte. Autorisierte deutsche Ausgabe von FSchlachter, Frankfurt a. M. (in Comm. bei JSchargens) 1901 (auch bei Wiemann in Barmen ist seit 1889 eine Lieferungsausgabe erschienen). Dass zartfühlende Mädchen nicht beichten mögen, und dass gut-kirchliche Mütter der ersten Beichte ihrer Töchter mit Sorgen gegenüberstehen, ist gar nicht selten. 2) Vgl. Rituale S. 55 No. 16: *Sed caveat [sacerdos], ne curiosis aut inutilibus interrogationibus quemquam detineat, praesertim juniores utriusque sexus vel alios, de eo, quod ignorant, imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur, indeque peccare discant;* Haringer S. 110—117. 3) Vgl. Graf PvHoensbroech, Der Eid nach ultramontanen Grundsätzen (Preuss. Jahrbücher Bd. 87 1897 S. 74—80), und „Moderner Jesuitismus“ (ib. LXXIV Nov. 1893 S. 297ff. besonders S. 340ff.; WHerrmann, Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit, Marburg 1900 S. 21ff. — Die hier besprochenen Einzelfälle sind als Früchte des Systems (vgl. § 40, 4b) freilich beachtenswert. Aber, um sie richtig zu beurteilen, muss man be-

gegen die katholische Ethik überhaupt zu richten. Man kann im Beichtstuhl nicht mehr von ihr erwarten, als sie überhaupt leisten kann. Der Beichtstuhl erzieht dem Ideal der Kirche gemäss. Auch die *res exteriores* sind deshalb (vgl. No. 1) von der Behandlung im Beichtstuhl nicht ausgeschlossen. Mit allem, was sonst noch an Kirchendisziplin in Gebrauch ist (vgl. No. 2), verbindet ihn die Gewissenserforschung, mit allen Excitationsmitteln der kirchlichen Ueberredungskunst (vgl. No. 3) die Beratung de futuro, die leicht sich anschliesst, die Satisfaktionen und — das Dasein der Ablässe.

5. Ueberblickt man die gesamte leitende Thätigkeit der Kirche, so wird man nach vielen Seiten hin der Bewunderung sich nicht erwehren können. Nicht bewusste Berechnung, sondern die allmähliche, z. T. zufällige Entwicklung hat dahin geführt, dass die Kirche die Mittel hat, „allen alles zu sein". Sie kann den Grossen der Erde imponieren, sie weiss mit der ungebildeten Einfalt sich zu vertragen; sie kann zufrieden sein, wenn sie zur Austeilung der Sterbe-Sakramente gerufen wird, und kann doch den Enthusiasmus der Schwärmerei und entschlossenster Weltverneinung befriedigen; sie kann laxe Beichtväter stellen, und kann die Gewissen zermartern mit ihren Forderungen; sie kann als „rein geistige" Macht sich gerieren, und doch in alles Weltliche sich einmischen; sie kann ihres Konservatismus sich rühmen, und findet doch stets neue Etiketten für alte Waren; sie vermag es mit dem Adel zu halten, und übertrifft an demagogischer Kunst die Demokraten; sie ist in vieler Hinsicht die alte mittelalterliche Kirche, und hat doch im modernen Leben sich trefflich eingerichtet. Sie ist als Leiterin des christlichen Volkes eine imponierende, zielbewusste, erfindungsreiche und überaus kluge Mutter. Aber sie bleibt eine Mutter gehorsamer Kinder. Zu religiöser und sittlicher Selbständigkeit vermag sie nicht zu erziehen. Wirkliche religiöse Selbständigkeit giebt es in der römi-

denken: 1. dass die unmögliche Aufgabe, die dem Priester gesteckt ist — die Aufgabe, Schuld abzumessen, — ihn auch gewissenshalber zum Entschuldigen nötigt; — nicht nur elender Laxheit entstammt das Bemühen, die Schuld zu mindern; 2. dass der „juristische" Scharfsinn vermutlich litterarisch sich freier bewegt, als im Ernst der Praxis; 3. dass wenigstens in Deutschland das Gewissen weiter Kreise selbst öffentlich gegen jene Auswüchse reagiert (vgl. die Verhandlungen des Jesuiten ALEHMKUHL mit der Germania und der Kölnischen Volkszeitung in den Stimmen aus Maria-Laach 1901 S. 1 ff. und besonders S. 275 ff.).

schen Kirche überhaupt nicht (doch vgl. § 63, 4, a. E.), und wo sittliche Selbständigkeit in ihr vorhanden ist, da ist sie geworden nicht durch die kirchliche Erziehung, sondern trotz derselben.

§ 63. Das Resultat der kirchlichen Erziehung: römisch-katholische Frömmigkeit.

Reusch und Graf PvHoensbroech s. § 62. — Friedrich s. § 57. — Gemeinschaftliches Hirtenschreiben der hochwürdigsten Herren Erzbischöfe und Bischöfe, welche am 20. Aug. 1889 in Fulda versammelt waren. Frankfurt a. M. 1889. — FMeyer, Der Fuldaer Hirtenbrief und die Thatsachen (Schriften für das evang. Volk No. 11). Barmen. — Offener Brief an die römisch-katholischen Erzbischöfe und Bischöfe im Deutschen Reich. Eine evangelische Antwort auf den [im Abdruck vorausgeschickten] Hirtenbrief vom 20. Aug. 1889 (Flugschriften des Evang. Bundes IV, 4. Leipzig 1890). — ThTrede, Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Italiens, 4 Bde. Gotha 1889—91 (und dazu FHReusch, ThLZ 1890 Sp. 182 ff. u. 452 ff., 1891 Sp. 311 ff.). — FLoofs, Die Verehrung des Herzens Jesu in ihrer zwiefachen Bedeutung für die römische Kirche (ChrW. VI 1892, S. 830—834).

1. Fragt man nach dem Resultat der katholisch-kirchlichen Volkserziehung — nach der Art, der Lebendigkeit und der Verbreitung katholischer Frömmigkeit —, so ist auszugehen von dem eben (§ 62, 5) Bemerkten: der Gehorsam gegen die Kirche ist der Grundzug der Frömmigkeit, welche die Kirche fordert. An ihm hat bei ihren Gliedern das Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre, das sittliche Leben, das Mitmachen der kirchlichen Sitte und die Beteiligung am Kultus und an den Andachtsformen der Kirche den Einheitspunkt. Ja nur der Gehorsam gegen die Kirche vermag dies alles zu einer Einheit zusammenzuschliessen. In einem inneren Zusammenhang stehen zwar einzelne Stücke der Lehrtradition, einzelne der Devotionsformen und die asketischen Ideale der römischen Kirche überall da, wo mystische Traditionen der Frömmigkeit die Farbe geben, und solche mystische Frömmigkeit kann durch mystagogische Spielereien oder mit ästhetischer Freude an dem Geheimnisvoll-Feierlichen auch in den Kultus sich hineinfinden und mit romantischem Verständnis für das Volkstümliche auch die Ceremonien ertragen, die sie so nicht verrechnen kann. Allein wenn sie dies thut, wenn sie in Lehre, Kultus und Sitte vieles hinnimmt, was sie nicht braucht, so erklärt sich dies nur daraus, dass sie in den Schranken des Gehorsams bleibt. Wo ein Verständnis für die Mystik fehlt, da müssen ohne den Gehorsam die verschiedenartigen traditio-

nellen Formen katholischer Frömmigkeit vollends ihren Zusammenhalt verlieren. Ernste Sittlichkeit kann mit den allgemein-religiösen Gedanken, welche die Lehre tradiert (dem Glauben an Gott, an ein ewiges Leben und an eine Vergeltung im Jenseits), innerlich sich verknüpfen, aber an den gesamten „Glauben" — z. B. an die äusserliche Art der Sündenmessung und Sündenvergebung —, an die Kirchendisziplin und an die kultische Sitte kann solch moralistisch-rationalistische Frömmigkeit sich nur gebunden wissen durch den ihren sittlichen Ernst und ihre sittliche Selbständigkeit brechenden Gehorsam gegen die Kirche, — oder durch den Aberglauben, der auch da, wo die Einsicht in innere sachliche Zusammenhänge fehlt, eine Art innerer Verbindung zwischen dem Eifer in guten Werken, der Kultusfrömmigkeit und Kirchensitte herzustellen vermag. Aber auch dieser Aberglaube ist in der besondern Art seiner Bethätigung bedingt durch die Scheu vor dem Traditionellen oder durch die Annahme, dass wirksam sei, was andre für wirksam halten, also durch eine Nachwirkung des Gehorsams, bezw. des Vertrauens gegenüber der Kirche.

2. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich zunächst ein Doppeltes. Erstens dies, dass selbständiges geistiges, sittliches und politisches Leben auf katholischem Gebiete sehr leicht eine direkt antikirchliche Färbung erhält, und dass eine allein aus dem Katholizismus herausgeborne unkirchliche Bildung noch haltloser ist, als irreligiöse Bildung sonst. Denn Selbständigkeit kann auf katholischem Gebiet nur durch einen Bruch mit der Kirche erkauft werden, wirklich selbständige Sittlichkeit aber erwächst auf katholischem Boden schwer, und ohne den Halt in sittlicher Selbständigkeit sind die Freunde geistiger und politischer Freiheit in der katholischen Welt — je mehr sie an eine autoritative Lieferung der Weltanschauung gewöhnt sind, desto rettungsloser — den Einflüssen eines materialistischen Atheismus, eines lediglich ästhetisch interessierten Pantheismus oder einer sittlich genügsamen deistischen Aufklärung ausgesetzt. Der „Mutter" Kirche, der sie entwachsen sind, durch Austritt aus der Kirche sich auch formell gänzlich zu entziehen, werden die meisten dieser völlig unkirchlichen Katholiken teils durch die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, teils durch die Weitläuftigkeiten, die es mit sich brächte, teils endlich dadurch gehindert, dass sie über ästhetische Reminiscenzen an die Religion

oder über abergläubische Anwandlungen, die zu ihren Ceremonien zurückziehen, selten völlig erhaben sind. So leben sie, faktisch sämtlich der *excommunicatio latae sententiae* verfallen — denn alle vom Christenglauben Abgefallenen, die diese ihre Gesinnung manifestieren, sind nach der Konstitution „Apostolicae sedis moderationi" (vgl. § 62, 2d) eo ipso exkommuniziert —, als *excommunicati tolerati* in der Kirche. Das gewaltige Anwachsen dieser Gruppe „katholischer Christen" — zumal in den romanischen Ländern — bezeichnet den Anfang vom Bankerott der katholischen Volkserziehung.

3. Zweitens wird verständlich, dass alle katholische Frömmigkeit irgendwie den Charakter eines unselbständigen Traditionalismus tragen muss. Vier Grundformen desselben lassen sich nach dem in No. 1 Ausgeführten unterscheiden: a) die rein traditionalistische Frömmigkeit, — sie kann rein äusserlich bedingt sein, selbst aus verwerflichen Motiven (Herrschaftsinteresse, Geschäftsinteresse u. dgl.) hervorgehen, doch wäre es ungerecht, wenn man verkennen wollte, dass der Gehorsam gegen die Kirche, der in dem Traditionalismus sich auswirkt, auf katholischem Boden normalerweise religiös-sittliche Gründe hat, insofern er mit dem Gottvertrauen des römischen Christen und mit all den Anregungen zum Guten verwachsen ist, welche der römische Christ seit seiner Kinderzeit „der Kirche" dankt; b) die mystisch-asketische Frömmigkeit, — sie ist in vollkommenster Form nur da, wo man den „evangelischen Räten" (vgl. § 52, 4) folgt, und dass diese asketische Frömmigkeit das katholische Frömmigkeitsideal ist, zeigt die Menge der asketischen Heiligen, zeigt die Erbauungslitteratur; doch kann auch die bürgerliche Frömmigkeit durch die Verehrung der Heroen der Askese und durch die grosse Zahl von „Opferungen", von denen auch die bürgerliche Frömmigkeit durchzogen sein kann, endlich durch Eingehen auf eine ganze Reihe von Devotionsformen die Färbung dieser katholischen Idealfrömmigkeit erhalten; c) die aufgeklärt-traditionalistische Frömmigkeit, — sie lebt nur von den rationalistisch-moralistischen Gedanken, die durch Verknüpfung einzelner Gedanken der Lehrtradition mit mehr oder minder reifem und ernstem sittlichem Interesse sich ergeben, entzieht sich aber, wenigstens an entscheidenden Wendepunkten des Lebens, mit grösserer oder geringerer Willigkeit auch den kirchlichen Forderungen nicht, die ohne Bruch mit der Kirche nicht umgangen

werden können; d) die abergläubisch-theurgische Frömmigkeit, — sie ist nicht nur im „Volke“ zu suchen, lebt vielmehr über all da, wo nicht an irgendwelchen Lehrgedanken, nicht an der sittlichen Arbeit, sondern daran das Interesse haftet, mit Hülfe der reichen Heil- und Gnadenmittel der Kirche das liebe Ich hier und im Jenseits möglichst günstig zu betten. — Je einleuchtender es ist, dass keine einzige dieser Grundformen katholischer Frömmigkeit, — von der Heuchelgestalt der ersten abgesehen — in der Praxis unbeeinflusst von den andern sich darstellt, desto müssiger ist es, zu fragen, welche dieser Formen prävaliert. Am meisten wirkliches, wenn auch z. T. sehr ungesundes, Leben zeigt sich bei der zweiten und vierten. Die Grenze zwischen der sehr zahlreich vertretenen dritten Form und den in No. 2 erwähnten *excommunicati tolerati* ist dank dem hohen Masse von Toleranz, das die Kirche zu entwickeln vermag (§ 62, 2b), eine fliessende.

4. In jeder der drei ersten in No. 3 genannten Formen giebt es noch heute nicht nur aufrichtige, sondern auch edle und feinsinnige, ja gebildete katholische Frömmigkeit. Fragt man, wie das möglich ist, so ist auf folgendes hinzuweisen. a) Dass auf religiösem Gebiete „geglaubt“ und das heisst im Katholizismus auf Autorität hingenommen werden muss, ist eine alte katholische Ueberzeugung, die auch für den Gebildeten noch heute an der Transscendenz der Glaubensobjekte einen vermeintlichen Beweis besitzt; der Autorität der von Gott gestifteten unfehlbaren Kirche steht der Katholik nicht anders gegenüber, wie ein orthodoxer Protestant des 17. Jahrh. der Autorität der wörtlich inspirierten Schrift. b) Die offizielle Lehre der römischen Kirche sucht inbezug auf alle vom Protestantismus oder von der Aufklärung angegriffenen Punkte das Anstössige mit grosser Behutsamkeit zu vermeiden — die Gnade wird stark betont, Marien-, Heiligen- und Reliquien-„Verehrung“ wird von „Anbetung“ scharf unterschieden, die Erreichbarkeit christlicher Vollkommenheit in jedem Stande wird behauptet, ein Fegfeuer wird nicht gelehrt u. s. w. —; die römische Lehre ist auch in manchen Punkten (man denke an die Lehre von den guten Werken und an das Purgatorium) natürlichem Denken verständlicher, als die protestantische; im Bedürfnisfalle (vgl. den Fuldaer Hirtenbrief vom 20. Aug. 1889) vermag man daher die Dinge noch unanstössiger und „vernünftiger“ darzustellen, als es in der Katechismustradition geschieht, und, selbst wenn die Bischöfe bei ihrer Erklärung kein

ganz reines Gewissen gehabt hätten, Tausenden gebildeter Katholiken hat sie doch ein gutes Gewissen gegeben. c) Inbezug auf alle über die offizielle Lehre hinausgehenden *piae opiniones* zwingt die Kirche niemanden zum Glauben, und die Anordnungen und Bestimmungen ihrer Kirchendisziplin giebt sie nicht für unfehlbar aus (vgl. § 62, 2a); überdies gilt hinsichtlich des Glaubens: *cogitationis poenam nemo patitur*, und die den einzelnen notwendig berührenden Bestimmungen der Disziplin können sehr tolerant gehandhabt werden. d) Die traditionellen Formen des Kultus und der kirchlichen Frömmigkeit können ästhetischer Betrachtung und mystagogischem Symbolismus, romantischem Verständnis für das Volkstümliche und pädagogischen Erwägungen inbezug auf die Bedürfnisse der Massen vergeistigt oder wenigstens erklärt werden, und die verbreitetsten Devotionsformen — z. B. die Marienverehrung, der Josephskult und die Verehrung des Herzens Jesu — haben ihre ideale Seite, in die auch zartes Empfinden sich hineinfinden kann. e) Endlich ist nicht zu verkennen, dass die wirklichen und vermeintlichen sittlichen Resultate der kirchlichen Erziehung, dass mystische Erfahrungen und selbst die Wundererfolge, deren die theurgische Frömmigkeit (oben No. 3 d) sich rühmt, nach katholischer Anschauung eine Art von „Erfahrungsbeweis“ für das kirchliche Christentum geben und dadurch eine gewisse religiöse Selbständigkeit auch dem katholischen Christen ermöglichen.

5. Ihre Signatur aber erhält die römisch-katholische Frömmigkeit da, wo sie am deutlichsten in die Erscheinung tritt, durch die in ihr selten ganz fehlende und oft alles Edlere absorbierende abergläubische Theurgie. Ein aus heidnischen Traditionen genährtes und noch heute ethnisierendes „Christentum zweiter Ordnung“ steht in der römischen Kirche in üppigster Blüte. Der Ceremoniendienst, der Gebetsmechanismus, die Lokalheiligen und der Reliquiendienst, die wundersüchtige Legendentradition und das behauptete Andauern der Wunder, die „Gnadenorte“, die Ablässe und die geweihten Sachen, endlich die Theorie der Gelübde — das alles fördert dies inferiore Christentum. Und die Aergernisse, welche diese Zauberreligiosität zeitigt, finden kirchlicherseits keine Kritik; die Bischöfe wollen sie nicht sehen, aber sie dulden sie — und oft mehr als dies. Das treibende Interesse dabei ist das Streben nach Festigung der Macht der Kirche. Diese ist freilich katholischem Denken nicht

letzter Zweck; aber, je unerreichbarer zunächst die letzten Ziele sind, desto erklärlicher ist, dass das Streben nach Macht als das nächste Ziel nur zu oft auf Kosten jener weiter zurückliegenden sich vordrängt.

Kapitel V.

Die Besonderheiten des Ritus orientalis.

§ 64. Allgemeines und allen „Unierten" Gemeinsames.

OMejer s. § 44. — JHergenröther, Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche (Archiv für kath. Kirchenrecht VII, 169—200 u. 337—363, VIII, 74—97 u. 161—200. Mainz 1862). — AArndt, Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der katholischen Kirche (Archiv für kath. Kirchenrecht LXXI, 193—238. Mainz 1894). — WKöhler, Die katholischen Kirchen des Morgenlandes. Beiträge zum Verfassungsrecht der sog. „uniert-orientalischen" Kirchen. Darmstadt 1896. — Die katholische Kirche unserer Zeit u. s. w. s. vor § 44.

1. Was bisher über die römisch-katholische Kirche gesagt ist, trifft zu einem Teile nur auf ihren Hauptstamm, auf das Gebiet des *Ritus latinus* (§ 44, 3), zu. Nachtragsweise sind deshalb die Besonderheiten des *Ritus orientalis* (§ 44, 3) zu besprechen, d. h. die Besonderheiten derjenigen Gemeinden, Bistümer und Patriarchate in der päpstlichen Kirche, welche noch heute durch ihre nicht-lateinische Kirchensprache ihren geschichtlichen Zusammenhang mit der orthodoxen Kirche des Ostens (§ 24) oder ihren häretischen Abzweigungen (§§ 19—22) verraten. Die „Unionen", durch welche diese Gebiete des Ritus orientalis der römischen Kirche sich angeschlossen haben, datieren aus sehr verschiedener Zeit: die in der Form einer selbständigen Kirche ganz verschwundenen, ursprünglich monotheletischen Maroniten am Libanon haben schon seit dem 12. und 13. Jahrh. der römischen Kirche sich angeschlossen (vgl. § 18, 1); unierte Nestorianer (Chaldäische Christen; vgl. § 19, 1) und Armenier (vgl. § 20, 3) gab es vereinzelt und zeitenweise schon im 14. Jahrh., aber dort reichen dauernde Unionserfolge höchstens ins 17. Jahrh., hier bis zur Florentiner Union (1439) zurück; bei den syrischen Jakobiten (vgl. § 21, 4a) sind „Unierte" *(Syri puri)* seit dem 17. Jahrh. vorhanden; bei den Kopten (§ 21, 5c) und Abessiniern (§ 21, 6c) hat die römische Propaganda erst im 19. Jahrh. nachhaltig gewirkt; von den Thomaschristen (vgl. § 22, 2) ist noch in der Zeit, ehe sie vom Nestorianismus zum Monophysitismus

übergingen, seit 1599 ein Teil römisch-katholisch geworden; die unierten Orthodox-Katholischen sind in der Zeit seit der Florentiner Union für die römische Kirche gewonnen, aber in mehrfachen, verschiedenen Schüben: die Katholiken des griechisch-bulgarischen Ritus haben erst seit 1861, bezw. 1876 sich von ihren schismatischen Landsleuten getrennt. Ueberdies ist die Geschichte fast all dieser Unionsgebiete verwirrend wechselreich. Dennoch haben in Anknüpfung an die Unionsdekrete Eugens IV.[1]) die Konstitutionen der folgenden Päpste — vornehmlich hat Benedikt XIV. sich um die Unierten bemüht — die kirchlichen Verhältnisse aller Unierten nach den gleichen Grundsätzen und wesentlich gleich geordnet. Noch Leo XIII., der auf die Unierten grosse Hoffnungen für die Gewinnung der schismatischen Orientalen setzt, der im Oktober 1894 eine Konferenz der unierten Patriarchen nach Rom berief und 1895 das koptische Patriarchat erneuerte, ist in seinen zahlreichen auf die Unierten und die Erweiterung der Union bezüglichen Pontifikalschreiben und in seinen praktischen Anordnungen zu gunsten der Unierten — er hat namentlich für die Ausbildung des unierten Klerus gesorgt — durchaus in den Bahnen seiner Vorgänger gewandelt[2]).

2. Bei der Regelung der kirchlichen Verhältnisse der Unierten ist Rom stets von dem Grundsatz geleitet gewesen, Uebereinstimmung mit dem Dogma der römischen Kirche von den Unierten zu fordern, aber die Beibehaltung ihrer liturgischen und disziplinären Eigentümlichkeiten, soweit sie dem Dogma nicht entgegenstanden, ihnen zu gestatten, ja diese Eigentümlichkeiten zu schützen. Die Armenier und Jakobiten haben den Monophysitismus, die Chaldäer den Nestorianismus mit all

1) Vgl. bei Denzinger S. 158 ff. das „Decretum unionis Graecorum" aus der Bulle „Laetentur coeli", das oft schon citierte „Decretum pro Armenis" aus der Bulle „Exultate deo" und das „Decretum pro Jacobitis" aus der Bulle „Cantate domino". 2) Vgl. über Leos XIII. Verhältnis zu den Unierten und zu den schismatischen Kirchen ausser dem schon angeführten Buche des Katholiken Walther und den kurzen Lobeserhebungen in „Die katholische Kirche" (I, 82—86) den Vortrag des Altkatholiken Friedrich: „Die römischen Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung der Kirchen" (Bonn 1895, Separatabzug aus dem deutschen Merkur) und LKGoetz, Leo XIII, Gotha 1899 S. 221 ff. Von den in betracht kommenden Pontifikalschreiben ist die vielerörterte Encyklika „Praeclara" ad principes populosque universos vom 20. Juni 1894 im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXII 1894 S. 380 ff., das Schreiben „Orientalium dignitas" ib. LXXIII 1895 S. 332 ff. abgedruckt. Vgl. auch ChChrW 1895 Sp. 86 u. 137 f.

seinen Konsequenzen verurteilen müssen, bei den Griechen ist besonders auf die Anerkennung des *filioque* und die Annahme des päpstlichen Primats gedrungen worden; die römische Sakramentslehre, das *purgatorium* und andre dem Osten fremde römische Lehren mussten anerkannt werden. Aber die nicht-lateinische Kirchensprache ist wahrlich nicht die einzige Besonderheit, die den Unierten belassen ist. Sie haben ihre eigne Liturgie, eine Reihe eigner Feste und eigner Kirchengebräuche; sie müssen zwar die römischen Heiligen als Heilige anerkennen, feiern aber ihre Tage nicht, gleichwie sie von den spezifisch abendländischen Festen nur das Fronleichnamsfest angenommen haben; sie haben nicht die bunte Mannigfaltigkeit des abendländischen Mönchtums — auf den meisten der unierten Gebiete giebt's nur Basilianische Mönche oder Antonianer (vgl. § 45, 5a); Pendants zu den Mechitaristen der unierten Armenier (vgl. § 45, 5a) fehlen bei den andern Unierten —; sie haben vor allem noch ihr eignes, nur teilweise (z. B. im Eherecht) abgeändertes oder modifiziertes Kirchenrecht und ihre eigne Kirchendisziplin. In letzterer Hinsicht ist z. B. die strengere Fastenordnung, die Beibehaltung aller Verbote aus Apg 15 29 und die Unterscheidung reiner und unreiner Speisen zu erwähnen. Von den Besonderheiten des Kirchenrechts ist neben dem Fehlen der niedern Weihegrade bei fast allen Unierten — nur die Armenier stimmen ganz mit der lateinischen Kirche überein — vornehmlich die Erlaubtheit der Priesterehe und das äusserlich den Unierten kennzeichnende Barttragen der Priester beachtenswert. Inbezug auf die Priesterehe gelten durchaus die Bestimmungen des orientalischen Kirchenrechts: die Kleriker bis zum Priester hin dürfen vor der Weihe unter den schon in § 18, 2b angegebnen Einschränkungen eine Ehe eingehen und im Amte in der Ehe leben. Auch auf uniert-orientalischem Gebiet unterscheidet man deshalb den verheirateten Weltklerus und den Mönchsklerus, aus dem die Bischöfe entnommen werden (vgl. § 33, 5). Letzterer ist viel geachteter, als der erstere. Der Grund hierfür wird aber nicht in dem Cölibatsgesetze als solchem, sondern darin zu suchen sein, dass die verheirateten Kleriker ungebildeter sind und zumeist durch die Art ihres Eheschlusses Anstoss geben [1]). Ebenso wird neben asketischen Tendenzen oft

1) In Eile muss in der Zeit zwischen dem Bildungsabschluss und der Weihe die Ehe geschlossen werden, und „praktischem Denken“ rät die Un-

auch die eventuelle Aussicht auf einen Bischofssitz mitbestimmend sein, wenn junge Kleriker — zumal in Rom erzogene — als coelibes die Weihen nehmen und sich dadurch eine Verheiratung unmöglich machen.

3. Komplizierte Rechts- und Disziplinarfragen ergeben sich infolge dieser Besonderheiten der Unierten überall da, wo — wie in Oesterreich vielfach — Unierte und Lateiner untereinander wohnen, oder wenn lateinische Missionare im Gebiet des Ritus orientalis wirken. Die Anordnungen, die Rom zur Regelung dieser Schwierigkeiten getroffen und noch Leo XIII. neu eingeschärft und ausgebaut hat, sind sämtlich von dem Interesse inspiriert, zu Nutzen der unverminderten Werbekraft der Unierten gegenüber ihren schismatischen oder häretischen Volksgenossen die Besonderheiten des Ritus orientalis zu schützen. „Vermischung der Riten" ist verboten; ein Uebergang vom Ritus orientalis zum Ritus latinus ist — von einigen Fällen gemischter Ehen abgesehen — sehr erschwert; Kinder von Eheleuten verschiedener Riten folgen in der Regel dem Ritus des Vaters u. s. w. Der Ritus latinus hat als der der „Mutterkirche" freilich einen Vorzug — daher wird ein Uebergang vom Ritus latinus zum Ritus orientalis sehr selten gestattet —; aber, wie auch lateinische Missionare im Gebiet des Ritus orientalis einen Bart tragen dürfen, so ist auch kultisch den Lateinern, die unter Unierten wohnen, ein Leben nach dem Ritus orientalis gestattet. Restlos aber lassen die Schwierigkeiten sich gar nicht heben, denn die Verschiedenheiten zwischen der traditionellen Art der orientalischen Frömmigkeit und den modernen Formen der römischen — man denke an die Devotionsformen, die hier Mode sind, an Ablässe, Bruderschaften u. s. w. — werden durch die „Uebereinstimmung im Dogma" nicht ausgeglichen. Durch den modernen Verkehr und die Erziehung mancher unierten Kleriker in Rom wird eine Tendenz zum Nivellieren gezeitigt, die Rom nicht unlieb sein kann; aber andrerseits liegt solches Nivellieren nicht im Interesse der Propaganda. — Zwischen dieser Skylla und Charybdis hindurchzusteuern, wird noch lange eine reizvolle Aufgabe für die römische Politik bleiben.

---

möglichkeit einer zweiten Heirat, nach einer sehr gesunden Frau zu suchen. In Galizien sollen förmliche Listen geeigneter Priesterbräute unter den Weihekandidaten zirkulieren.

§ 65. Die einzelnen unierten Gruppen.

1. Die offizielle Klassifikation[1]) unterscheidet die „Unierten“ nach Riten, d. h. nicht nach der Kultussprache, sondern nach den Formen der Liturgie, und zwar so, dass innerhalb der 5 Hauptriten bei zweien derselben, dem griechischen und dem syrischen, Unterabteilungen entstehen, deren Abgrenzung gegeneinander teils auch auf liturgischen Differenzen, teils auf der Verschiedenheit der Kirchensprache und der in der Kirchenverfassung nachwirkenden verschiedenen geschichtlichen Herkunft beruht. Man unterscheidet: a) den *Ritus Armeniacus* mit ca. 100—200000[2]) Unierten in der Türkei, Galizien (Metropole Lemberg), Russland, Persien und Aegypten: er hat für seine nicht-österreichischen Angehörigen seinen eignen, in Konstantinopel residierenden Patriarchen, der den Titel eines Patriarchen von Cilicien führt; b) den *Ritus Copticus* mit 12—13000 Unierten[3]), die seit 1895 unter dem lateinisch-koptischen Patriarchat von Alexandria stehen; c) den *Ritus Aethiopicus* (abessinischer Ritus), der oft auch, und mit Grund (vgl. § 21, 6), als eine Unterabteilung des Ritus copticus angesehen wird: — die wenigen Katholiken dieses Gebiets (2—3000?)[4]) haben noch keine eigne Hierarchie, sondern unterstehen einem lateinischen „Apostolischen Vikar“; d) den *Ritus graecus* mit 5 Unterabteilungen, die zusammen 4½ Millionen Unierter umfassen sollen[5]), nämlich dα) den reinen griechischen Ritus: die wenigen Unierten dieser Doppelgruppe leben teils (die *Graeci*) in der Türkei, Kleinasien und Griechenland unter der hierarchischen Aufsicht der apostolischen Delegaten von Konstantinopel und Athen, teils (die *Italo-Graeci*) in den lateinischen Diözesen Süditaliens und Siciliens unter den Diözesanbischöfen; dβ) den griechisch-rumänischen Ritus mit ca. 960100 Unierten

1) La Gerarchia 1901 S. 47—49. 2) WERNER, Orbis S. 3: 200000; KL² I, 1343: an 100000; RE³ II 91 36: über 100000. 3) So WERNER, Orbis S. 195; S. 3 zählt derselbe WERNER 15000. Vielleicht sind dabei die Abessinier mitgerechnet. Jedenfalls werden 13000 nicht zu wenig sein, obwohl seit dem Erscheinen von WERNERS Orbis (1890) die Zahl der katholischen Kopten gewachsen ist (vgl. RE³ I, 219 32). 4) WERNER, Orbis S. 198 zählte 10000 katholische Aethiopier; S. 3 scheint er nur mit 2—3000 zu rechnen (vgl. die vorige Anm.). Auch diese Zahl wird für die durch den italienisch-abessinischen Krieg (Schlacht bei Adua am 1. März 1896) beeinflussten Verhältnisse der Gegenwart noch reichlich hoch sein. 5) WERNER, Orbis S. 3.

rumänischer Kirchensprache in Siebenbürgen, Ostungarn, Nordwestserbien und Rumänien: diese Unierten bilden eine eigne direkt dem Papst unterstellte Kirchenprovinz, das Erzbistum Fogarasch (in Siebenbürgen)[1]; dγ) den griechisch-ruthenischen Ritus mit altslavischer Kirchensprache: er war noch 1825 auch in Russland mit fast $1^1/_2$ Millionen Erwachsener vertreten[2]), doch sind die russischen Unierten seit 1839 zur orthodoxen Kirche zurückgezwungen; gegenwärtig existieren daher Unierte dieser Gruppe (ca. $3^1/_2$ Millionen)[3]) nur noch in Oesterreich-Ungarn (Galizien, Nord-Ungarn und Kroatien); dδ) den griechisch-bulgarischen Ritus mit altslavischer Kirchensprache — ca. 13000 Unierte[4]) — in Macedonien und Thrazien, die erst seit 1861 und 1876 mit Rom vereinigt sind und den „Apostolischen Vikariaten für die Bulgaren" in Konstantinopel, Thrazien und Macedonien unterstehen; dε) den griechisch-melchitischen Ritus mit arabischer Kirchensprache: er umfasst die unter dem griechisch-unierten Patriarchen von Antiochien stehenden Unierten, ca. 114000, die zumeist in Syrien wohnen[5]); e) den *Ritus syriacus* mit 4 Unterabteilungen, die sämtlich syrische Kirchensprache haben: eα) den reinen syrischen Ritus mit höchstens 35000 unierten Jakobiten (§ 21, 4a) unter dem syrisch-unierten Patriarchen von Antiochien[6]); eβ) den syrisch-maronitischen Ritus, der die ca. 300000 unierten Maroniten unter dem maronitischen Patriarchen von Antiochien umfasst[7]); eγ) den syrisch-chaldäischen Ritus — mit angeblich etwa 32000 unierten Chaldäern (§ 19, 1) — unter dem Patriarchen von Babylon[8]); eδ) den syrisch-malabarischen Ritus — ca. 200000 für die römische Kirche gewonnene Thomaschristen Ostindiens (vgl. § 22, 2), die auf 2 apostolische Vikariate verteilt sind[9]).

2. Schon die in No. 1 gegebene Uebersicht zeigt, dass die

---

1) Vgl. WERNER, Orbis S. 96 u. 97; „Die kathol. Kirche" II, 571 bis 578. Eine zu dem Erzbistum gehörige Pfarrei im ungarischen Bistum Lugosch hat altslavische Kirchensprache. 2) WERNER, Orbis S. 114. 3) Vgl. bei WERNER, Orbis S. 89, 94, 97 die Angaben über das Erzbistum Lemberg und über die Diözesen Eperies, Munkács und Kreutz. 4) Die katholische Kirche II, 13; WERNER, Orbis S. 130 f. 5) WERNER, Orbis S. 155; auch ca. 600 unierte Gräko-Melchiten in Jerusalem und 7000 in Alexandria unterstehen dem griechisch-unierten Patriarchen von Antiochien. 6) WERNER S. 159—165; die Tafel auf S. 165 zeigt, dass die Zahl 35000 auf S. 3 sehr unsicher und hochgegriffen ist. 7) WERNER S. 156—160; die Zahl 530000 auf S. 3 erweist sich hier als haltlos. 8) Vgl. WERNER S. 165—170. 9) Vgl. WERNER S. 175.

verschiedenen unierten Gruppen inbezug auf ihre Verfassung nicht gleich gestellt sind. Einige haben gar keine eigne Hierarchie, sondern stehen entweder ganz innerhalb der Diözesanverfassung der lateinischen Kirche (so die Italo-Graeci), oder haben ihre Obern an „Apostolischen Vikaren", die z. T. im Hauptamte in der lateinischen Hierarchie stehen; andre — so die Unierten in Oesterreich-Ungarn — haben zwar ihre eigne Hierarchie, doch so, dass die unierten Bistümer entweder einer lateinischen Erzdiözese angehören, oder — das gilt auch von dem Erzbistum Lemberg —, als exempt, direkt unter dem Papste stehen, wie viele lateinische Bistümer. Uralte Verfassungsformen aber wirken nach in den 6 unierten Patriarchaten, dem griechisch-unierten, dem syrischen und maronitischen von Antiochien, dem armenischen von Cilicien, dem chaldäischen von Babylon und dem koptischen von Alexandria. Dass diese Verschiedenheiten auch Differenzen inbezug auf Kirchenrecht und Kirchenverwaltung mit sich bringen, bedarf keiner Ausführung. Auch inbezug auf die Disziplin stehen die Gebiete der Unierten nicht durchaus gleich. So celebrieren die Maroniten und Armenier, wie die Lateiner, die Eucharistie mit ungesäuertem Brot, während die andern Unierten, orientalischem Brauch entsprechend, gesäuertes Brot verwenden. Weiteres der Art zu nennen, entspräche der geringen Bedeutung der Sache nicht. Bei dem ganzen Ritus orientalis ist nicht das Detail das Wichtige, sondern dies, dass die Politik die römische Kirche gezwungen hat und noch zwingt, die Differenzen in ihrem Schosse zu tragen, welche die Besonderheiten des Ritus orientalis mit bringen. Man sieht auch daran, von welch übergreifender Bedeutung gegenüber allem andern für Rom — das Papstdogma ist.

Dritter Abschnitt.

Die von der modernen römischen Kirche abgezweigten katholischen Gruppen.

§ 66. Die Kirche von Utrecht.

J A Gerth von Wijk, Specimen hist. theol. exhibens historiam ecclesiae Utrajectinae Romano-catholicae, male Jansenisticae dictae, Diss. theol. Traject. 1859 u. RE³ VIII, 599—606 („Jansenistenkirche"; hier weitere

Litteratur) und 276 f. („Holland, kirchliche Statistik"). — FNippold, Die altkatholische Kirche des Erzbistums Utrecht. Geschichtliche Parallele zur altkatholischen Gemeindebildung in Deutschland. Heidelberg 1872. — N.N. (eine sehr gebildete, wohlwollend, aber nicht richtig urteilende Katholikin), Die Kirche von Utrecht (Deutsch-evang. Blätter IX, 1884 S. 793—825). — JGloël, Hollands kirchliches Leben. Wittenberg s. a. (1885). — LWAColombyn, Die Legitimität der Kirche von Utrecht (IThZ II, 1894 S. 722—744). — JJvanThiel, Die Gültigkeit der Bischofsweihen in der altkatholischen Kirche von Utrecht (IThZ VII 1899 S. 256—267).

1. Die römische Kirche, die im Mittelalter nicht einmal mit Hülfe der Inquisition „häretische" Absplitterungen zu verhindern vermochte, dankt es dem Protestantismus, der konsequente kirchliche Reformgedanken naturgemäss in seine Bahnen zieht und auch mehrere jener mittelalterlichen Oppositionsgruppen evangelisch umgestaltet hat, dass sie in der Zeit zwischen Tridentinum und Vaticanum ihres Zusammenhaltens sich rühmen konnte. Nur zwei nicht ganz ephemere Absplitterungen hat der römische Katholizismus dieser Zeit erlebt: die der Utrechter Kirche im 18. Jahrh. und die der Deutschkatholiken im 19. Jahrhundert. Von letzterer Bewegung (vgl. § 67) sind gegenwärtig überhaupt kaum noch Reste übrig; die Utrechter Kirche — die Kirche der „Römischen Katholiken von der altbischöflichen Klerisei", wie sie offiziell heisst, die „Jansenistenkirche", wie das Volk sie nennt, — lebt zwar noch, aber ihr Umfang ist geringer, als der einer grossstädtischen Parochie.

2. Die Utrechter „altbischöflichen" Katholiken perhorrescieren den Namen der „Jansenistenkirche". Und mit Recht. Denn, wenn auch „jansenistische" Gedanken bei ihnen eine Freistätte behielten, als sie in der grossen römischen Kirche proscribiert wurden (vgl. § 40, 6), so ist doch weder die Entstehung, noch das Andauern der Sonderstellung der Utrechter Kirche primär aus der jansenistischen Bewegung und ihrer Nachwirkung zu erklären. Entscheidend ist vielmehr in beider Hinsicht der Gegensatz gewesen, der zwischen den alten national-kirchlichen katholischen Traditionen und den neu-römischen Wiedereroberungsplänen in Holland sich aufthat. In dem evangelisch gewordenen Holland fristeten nach der Lossagung der Generalstaaten von Spanien (1581) nur 2 der alten bischöflichen Kapitel, die von Utrecht und von Haarlem, ein dürftiges, von Verfolgungen und Vexationen gedrücktes Dasein, und während des ganzen 17. Jahrh. war es allein das Utrechter Kapitel, das durch Wahlen für den erzbischöflichen Stuhl den Zusammenhang mit dem alten katho-

lischen Holland auch in einer Zeit festhielt, da öffentlicher katholischer Gottesdienst nicht gestattet war. Als „Generalvikare“ mit einem Erzbischofstitel i. p. i. wurden die Erwählten (Vosmeer † 1612, Rovenius † 1651, de la Torre † 1661, Joh. van Neercassel † 1686, Petrus Codde seit 1689) von Rom bestätigt. Rom trug nur notgedrungen den Umständen Rechnung, wenn es Anstand nahm, „das Erzbistum Utrecht“ als solches zu besetzen; und der gleichen Rücksicht auf die faktischen Verhältnisse, nicht ursprünglicher Feindschaft gegen den alten Klerus entsprang es, wenn Roms Realpolitiker, vornehmlich die Jesuiten, um die Wiedergewinnung des verlornen Landes in den beweglichen Formen der „Missions“-Arbeit sich bemühten. Aber Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen [jesuitischen] Missionspriestern und dem an der Spitze der alten Klerisei stehenden Generalvikar von Utrecht waren die natürliche Folge dieser Verhältnisse. Die Spannung wurde verschärft durch den jansenistischen Streit. Jansen hatte freilich nur eine direkte Berührung mit der Utrechter Kirche gehabt — 1624 hatte er, da er als Gesandter der Löwener Universität in Madrid um Fernhaltung der Jesuiten von den Lehrstühlen petitionierte, auch eine Bitte der Utrechter um Bestätigung des Rovenius zu übermitteln —; und die dogmatischen Finessen der Gnadenlehre bewegten die um ihr Dasein kämpfenden holländischen Katholiken wenig. Dennoch waren die meisten holländischen Kleriker, als Gegner der Jesuiten, ihrer papalen Theorie, ihrer Moral und ihrer Frömmigkeitspraxis, im Sinne der Jesuiten: „Jansenisten“; es hatten auch manche der französischen Jansenisten in Utrecht eine Zuflucht gefunden. Mit Anklagen auf „Jansenismus“ begannen daher die Intriguen gegen Codde, durch welche die Jesuiten der ihnen immer unbequemer werdenden alten Klerisei sich zu entledigen versuchten. Codde wurde 1700 nach Rom citiert und ohne Aufrollung dogmatischer Fragen „wegen gewichtiger Ursachen“ abgesetzt (1702). Codde setzte zwar der Absetzung nur passiven Widerstand entgegen, und viele von den alten Klerikern und ihren Anhängern fügten sich den Anordnungen Roms; doch der passive Widerstand genügte, den Widerspruch gegen Rom lebendig zu erhalten. Und die Bulle „Unigenitus“ (1713; vgl. § 40, 6) verschärfte den Gegensatz, nicht nur weil sie Jansenistisches im engern Sinne verurteilte, sondern auch, weil sie das energische Eintreten für die auch in Holland üblichen nationalen Uebersetzungen der

Bibel und der Messgebete censurierte. Roms Hoffnung ruhte auf dem Aussterben der alten Klerisei. Aber diese Hoffnung scheiterte, als die Uebersiedlung eines jansenistisch gesinnten abgesetzten Missionsbischofs (Varlet) nach Holland die Möglichkeit der Weihe eines neuen Erzbischofs schuf: das Utrechter Kapitel wählte (1723) und Varlet weihte (1724) in Cornelis Steenoven († 1725) einen neuen Utrechter Erzbischof. Auch dessen beide Nachfolger erhielten (1725 und 1733) durch Varlet die Weihe. Die Wiedererweckung der Bistümer von Haarlem (1742) und Deventer (1758) sicherte dann die Kontinuität der Weihen. Dem Papste zeigte man stets die Weihen an; man wollte, wenn auch episkopalistisch-katholisch, doch katholisch, ja römisch-katholisch sein. Aber Rom hat stets mit Exkommunikation der ihm angezeigten Erzbischöfe und Bischöfe geantwortet. Nur nach Aufhebung des Jesuitenordens stand unter Clemens XIV. eine Aussöhnung der Utrechter Kirche mit Rom vor der Thür, als Clemens XIV. 1774 starb. Im 19. Jahrh. ist durch die Erneuerung des Jesuitenordens (1814) und sein Mächtigwerden, durch Einrichtung einer neuen holländischen Hierarchie (1853), durch die Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ (1854) und durch das Vaticanum eine Verständigung zwischen den altbischöflichen Katholiken und den Römischen unmöglich gemacht; und der Utrechter Erzbischof — bezw., da dieser starb, der Bischof von Deventer — hat den Altkatholiken Deutschlands 1873 die Anknüpfung an die „apostolische Succession“ ermöglicht und seine Kirche damit in die Bahn einer neuen Entwicklung geschoben.

3. Aber diese Utrechter Kirche ist eine sehr unscheinbare Trägerin ihrer grossen Traditionen. Nur im nordwestlichen Holland und — mit einer alten Kolonie auf holländischen Ländereien — auch auf der deutschen Insel Nordstrand an der schleswigschen Küste ist sie vertreten[1]); nicht mehr als ca. 8750 Gläu-

1) Etwa 5000 „Jansenisten“, die im südlichen Frankreich — in den Departements Loire, Isère u. s. w. — „übrig geblieben“ sein wollten oder sollten, sandten 1890 zum ersten internationalen Altkatholikenkongress einen Delegierten nach Köln und erbaten sich von den Altkatholiken einen Priester (ChChrW I, 20). Aber der auf dem Kongresse auch vertretenen Jansenistenkirche haben sie, wie auch deren Mitgliederzahl beweist (vgl. S. 403 Anm. 1), sich nicht angeschlossen; sie sind zunächst als mehr oder weniger frondierende Katholiken noch in der römischen Kirche geblieben.

bige in 28 Gemeinden zählen die 3 Bistümer[1]), und die Mehrzahl dieser Gemeindeglieder gehört den Kreisen der kleinen Handwerker und Kaufleute an. Allein der sittliche und religiöse Ernst der Gemeindeglieder wird gerühmt, und aus einer absterbenden Kirche ist die kleine Jansenistenkirche seit der Anerkennung der Gleichheit der Kulte in Holland (1853), vollends seit dem Vaticanum, eine erstarkende Kirche geworden[2]). Es ist auch zweifellos, dass die seit 1873 (vgl. No. 2 a. E.) praktisch gewordene Interessengemeinschaft mit den deutschen Altkatholiken, die seitdem mehrfach bethätigt ist — 1894 tagte der dritte internationale Altkatholikenkongress in Rotterdam[3]) —, der Utrechter Kirche innerlich förderlich gewesen ist. Freilich ist die Utrechter Kirche noch heute konservativer, als die deutschen Altkatholiken. Sie verwirft die durch Alexander VII. 1656 gegebne Entscheidung der *question du fait* inbezug auf die 5 ketzerischen Sätze Jansens und die Bulle „*Unigenitus*“ (§ 40, 6) und hat die Dogmatisierung der „Unbeflekten Empfängnis“ (1854) und das Vaticanum natürlich abgelehnt, will auch von all den neurömischen Devotionsformen und den inferioren populären Excitationsmitteln römischer Volkspädagogik nichts wissen; sonst aber will sie alles Katholische festhalten, das um 1600 in Utrecht legitim war, — das Tridentinum neben der Bibel in der Landessprache. Sie erkennt auch theoretisch und im Rahmen episkopalistischer Gedanken den römischen Primat an. Sie betrachtet sich, Coddes Absetzung für illegal erklärend, als die legitime Fortsetzung der alten, durch Roms Verfügungen nicht alterierten holländischen Nationalkirche. Doch während noch 1871 eine begeisterte und sachkundige Beobachterin in dem Ultrakonservativismus der Utrechter Kirche ihre bezeichnendste Eigenart sah —

---

1) Die obige Zahl verdanke ich gütiger Mitteilung des Herrn van Thiel, Präsidenten des theologischen Seminars in Amersfoort, vom 6. Januar 1902. Sie ruht auf den statistischen Aufnahmen für 1899 und entstammt der damals letzten Nummer des eignen Organs dieser „Altkatholiken“ Hollands (*De Oud-Katholiek, Godsdienstig Maandblad*, Rotterdam). Doch werden hier, wie in der ChChW (X, 254), welche nach dem 16. Jahrgang des *Oud-Katholiek* (1900) die Zahl der Utrechter Altkatholiken auf 8300 angab, die dem Utrechter Erzbischof angeschlossenen Altkatholiken der *Église catholique gallicane* (§ 68, 3a) mitgerechnet sein. 2) Noch 1875 zählte sie nur 5287 Glieder (ChChrW X, 254); der Bädeker von 1897 (Belgique et Hollande 16. édit.) gab S. 369 die Zahl 7690, RE[3] VIII (1900), 605 42 notierte ca. 8000. 3) Vgl. den Bericht in der IThZ II, 1894 S. 705—797.

eine „Tugend“, die der Stagnation sehr verwandt war —, rühmt man jetzt die lebhafte Aktivität der kleinen Kirche[1]). Und mit dem Stagnations-Konservativismus hat man gebrochen: während zur Zeit der Gebrauch der Landessprache im Kultus erst teilweise üblich ist, wird die lateinische Messe wohl bald der nationalen weichen; die Vorbereitungen dazu sind schon getroffen[2]); und die Verbindung mit den modernen altkatholischen Gruppen hat schon jetzt auf die theologische Bildung in der Utrechter Kirche eingewirkt und wird es weiter thun. Für Klerikernachwuchs ist ausreichend gesorgt: 1899 zählte das [1725 gegründete] theologische Seminar in Amersfoort 4 Studenten der Theologie (ein Viertel der Zahl der aktiven Priester) und 13 Aspiranten[3]). Wenn demnach die Utrechter Kirche jetzt zu regerem geistigem Leben erwacht, so wird sie, stark durch ihre Vergangenheit, trotz ihrer Kleinheit aufhören, für Rom nur eine *quantité négligeable* zu sein.

§ 67. Der Deutschkatholizismus.

CMirbt, Deutschkatholizismus (RE³ IV, 583—589; hier reiche Litteraturangaben). — FKampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 4 Bde. Leipzig 1852—60. — JGünther, Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutsch-katholischen Kirchen. Jena 1845. — FJSchell, Lehrbuch der christlichen Religion nach deutsch-katholischen Grundsätzen. Leipzig 1846. — Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens der Dresdener deutsch-katholischen Gemeinde am 15. Febr. 1895, herausgeg. vom Aeltestenrat. Dresden 1895. — JGFindel, Der Deutschkatholizismus in Sachsen, Leipzig 1895. — Die deutsch-katholische Kirchengesellschaft im Königreich Sachsen, herausgeg. von dem katholischen Landeskirchenvorstand im Königreich Sachsen, o. O. u. J. (Dresden 1880). — PDrews, Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart (ZThK XI 1901 S. 484—527). — PDrews, Das kirchliche Leben der evangel.-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen, Tübingen 1902 (S. 290—294).

1. So bedeutsam für die deutsche Kirchengeschichte der letzten Jahre vor 1848 die deutsch-katholische Bewegung ist, weil sie im Verein mit der gleichzeitigen protestantischen „lichtfreundlichen“ Bewegung die Stimmung erkennen lässt, welche das Erstarken ultramontaner und protestantisch-orthodoxer Tendenzen überall da anregte, wo man noch in lebendigem Traditionszusammenhang mit den religiösen Gedanken der Aufklärung stand und niedergehaltenen politischen Liberalismus kirchlich auszu-

1) Vgl. Deutsch-evang. Blätter IX, 795 u. ChChrW X, 254. 2) Briefliche Mitteilung. 3) RE³ VIII, 277 17.

schwärmen bereit war, — so unwichtig ist der Deutschkatholizismus für die Symbolik. Unwichtig ist er weniger deshalb, weil die durch den Protestbrief des suspendierten katholischen Priesters Joh. Ronge († 1887) gegen die Trierer Rockausstellung (1844) angeregte und durch den gleichzeitigen Austritt des ebenfalls suspendierten Schneidemühler Priesters Joh. Czerski († 1893) aus der römischen Kirche geförderte grosse populäre Bewegung trotz Czerskis „Supranaturalismus" schon auf der „ersten allgemeinen Kirchenversammlung der deutsch-katholischen Kirche, abgehalten zu Leipzig, Ostern 1845"[1]), ihre religiöse Impotenz offenbarte: was religiös die Deputierten der 15 vertretenen „deutsch-katholischen" oder „christlich-katholischen" oder „apostolisch-katholischen" Gemeinden einte, war ein alles Positive katholischen wie evangelischen Christentums hinter sich lassender vager Rationalismus. Unwichtig ist er vielmehr deshalb, weil die in ihren Anfängen von weitgehendsten Hoffnungen emporgetragene „deutsch-katholische Kirche" alsbald zerbröckelte, nachdem das Jahr 1848 die politisch-liberalen Hoffnungen wenigstens z. T. erfüllt hatte. Die religiös ernst gesinnten katholischen Reformfreunde, die anfangs für die Bewegung interessiert waren, hatten sich längst zurückgezogen; Czerskis „positive" Neigungen waren einflusslos; die „Aufklärung" behielt das Feld. Seit 1859 fanden von den noch vorhandenen Gemeinden — es waren Ende 1858 noch 100 (gegen 259 im Jahre 1847) — einzelne sich zusammen mit den aus der lichtfreundlichen Bewegung im Protestantismus hervorgewachsenen „freien" oder „freireligiösen" Gemeinden. Dieser Verschmelzungsprozess nahm dann in den nächsten Jahren seinen Fortgang, ebenso aber auch der fortschreitende Verfall der freien Gemeinden: 1899 gehörten dem „Bunde freier religiöser Gemeinden in Deutschland" nur noch 50 an, und keine dieser Gemeinden ist zahlreich. Welche dieser 50 Gemeinden aus der deutsch-katholischen, welche aus der protestantisch-lichtfreundlichen Bewegung stammen, ist nicht einmal immer nach den Namen festzustellen, geschweige denn in ihrem Wesen irgend wie erkennbar[2]).

1) Authent. Bericht, herausgeg. von RBlum und FWigard, Leipzig 1845. 2) Einen Einblick in die auch den Gedanken persönlichen Fortlebens nach dem Tode aufgebende modern-pantheistische Religiosität der noch vorhandenen Deutschkatholiken geben die „Freireligiösen Predigten" von GWelker, des Predigers der deutsch-katholischen freireligiösen Ge-

2. Abgesehen von diesen in den „freien Gemeinden“ aufgegangenen deutsch-katholischen Gemeinden, existieren Reste der deutsch-katholischen Bewegung in selbständiger Organisation nur noch im Königreich Sachsen. Die dortigen deutsch-katholischen Gemeinden (Dresden, Leipzig, Chemnitz und Gelenau) erlangten schon 1848 das Recht einer staatlich anerkannten Religionsgesellschaft und sind dann, eben als solche, regierungsseitig gehindert, dem Bunde der freien religiösen Gemeinden sich anzuschliessen. Die genannten Gemeinden bestehen noch heute. Zur Dresdener Gemeinde gehört seit 1883 die Filialgemeinde Zittau; Chemnitz hat Filialgemeinden in Zwickau und Glauchau. Die Gesamtzahl der sächsischen Deutschkatholiken betrug 1900 etwa 2200, von denen mehr als die Hälfte (1250) auf die Leipziger Gemeinde kommen. An der Spitze steht der „Landeskirchenvorstand“ (4 ordentliche und 5 ausserordentliche Mitglieder, die auf 3 Jahre gewählt werden) und die von ihm alle 3 Jahre berufene Synode. Die Einzelgemeinden haben ihren „Aeltestenrat“ [1]). — Von katholischen Traditionen lebt auch in diesen sächsischen Gemeinden nichts mehr. Sie waren ein Niederschlag der interkonfessionellen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, und schon anfangs war von christlichen Glaubensvorstellungen und kirchlicher Sitte bei ihnen wenig übrig geblieben. Im Laufe der Zeit haben modern-atheistische Gedanken vielfach die deistisch-aufklärerischen abgelöst; in Leipzig und Chemnitz sind sie, z. T. infolge sozialdemokratischer Einflüsse, zur Herrschaft gekommen. „Ein die sächsischen Gemeinden umschlingendes gemeinsames Geistesband, eine Standarte gemeinsamer Anschauungen und Ueberzeugungen giebt es in Wirklichkeit nicht mehr. Alles ist aufgelöst in ein Chaos subjektiver Einzelanschauungen, die einander widersprechen und sich gegenseitig aufheben“ [2]). Das sächsische lutherische Landeskonsistorium lässt daher diese staatlich anerkannte „christliche Kirchengesellschaft“ nicht mehr als christliche Religionsgesellschaft gelten: Uebertretende, die als Deutschkatholiken geboren sind, müssen, weil ihre Religionsgesellschaft die Taufe nicht mehr hat, wie alle Nichtchristen, getauft werden [3]).

---

meinde Wiesbaden (I, 2. Aufl., Wiesbaden, Verlag der Humanität 1901). Vgl. auch Drews, ZThK XI, 491 ff. und den Paragraphen über die „Freien Gemeinden“ im zweiten Bande.

1) Drews, Das kirchliche Leben, S. 291 f. u. ZThK XI, 487 f. 2) Findel S. 23; Drews, ZThK XI, 494. 3) Drews, Das kirchliche Leben, S. 293.

§ 68. Der Altkatholizismus und verwandte Kirchengemeinschaften.

Vgl. im allgemeinen: die Litteraturbesprechungen in dem die Altkatholiken behandelnden Abschnitt der Rubrik „Interkonfessionelles“ des ThJB seit 1885 (1885—89 von FNippold, seitdem von OKohlschmidt); weiter die Aufsätze und Nachrichten, namentlich über das Verhältnis der Altkatholiken zu andern nicht-römischen katholischen Gruppen, in jedem Jahrgang der IThZ (vgl. oben S. 72 f., Anm. 4); endlich die bei den einzelnen Gruppen genannten lokalen Zeitschriften.

Für Deutschland: JFvSchulte, Altkatholizismus (RE³ I, 415 bis 425). — EFriedberg, Aktenstücke, die altkatholische Bewegung betr. Tübingen 1876. — ChBühler, Der Altkatholizismus. Leiden 1880. — JFvSchulte, Der Altkatholizismus, Geschichte seiner Entwickelung, innern Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Giessen 1887. — KSell, Der deutsche Altkatholizismus (ChrW 1896, S. 603 ff., 634 ff., 660 ff.). JFriedrich, Ignaz v. Döllinger, 3 Bde. München 1899—1901 (vgl. RE³ IV, 725—733). — Die Verhandlungen der altkatholischen Kongresse und Synoden. — Sammlung der staatlichen und rechtlichen Vorschriften für die altkatholische Kirchengemeinschaft. Bonn 1878 mit Nachtrag 1882. — Katholischer Katechismus, herausgeg. im Auftrag der altkatholischen Synode (Bonn, P. Neusser). — Leitfaden für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen, herausgeg. im Auftrag der altkatholischen Synode. Bonn 1877. — Ausserdem (vgl. Bühler S. 61—98) für die Schweiz: FNippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl., II. Elberfeld, 1883 S. 466—478. — EHerzog, Beiträge zur Vorgeschichte der christkatholischen Kirche der Schweiz. Bern 1896. — Für Amerika: HKCarroll, The religious forces of the United States (American church history series I). NewYork 1893 (revised, d. h. mit einem Anhang von „Statistical summaries for 1895“ versehen, 1896). — Für Mexiko: LKGoetz, Die bischöflich-mexikanische Kirche (IThZ VIII, 1900 S. 528—545). — Für Spanien und Portugal: JEBMayor, Spain, Portugal, the Bible. Cambridge 1892 (ediert mit Nachtrag 1895). — Für Italien: ARobertson, Graf Campello und die katholische Reform in Italien. Deutsche Uebersetzung. Halle 1900.

1a. Ungleich tiefer begründet, als einst die deutsch-katholische Opposition, war die an die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität (18. Juli 1870, vgl. § 40, 8) anknüpfende „altkatholische“. Daher ist sie auch wirksamer gewesen und kann trotz aller Nöte der Gegenwart noch auf die Zukunft hoffen. Deutschland, das in der Oppositionspartei des Vaticanums (vgl. § 40, 8) relativ am stärksten vertreten war, ist das Ursprungsland dieser „altkatholischen“ Opposition gewesen und ihr Hauptsitz geblieben. Vom deutschen Altkatholizismus — den „glücklichen“ Namen fand man im Jahre 1871, ehe von Gemeindegründungen die Rede war, — ist deshalb auszugehen.

1b. Die Unterwerfung auch des letzten deutschen Oppositionsbischofs (v. Hefele, 11. April 1871) unter die vatikanischen Dekrete und die fast gleichzeitig (18. April) erfolgte Exkommunikation des geistigen Führers der gelehrten deutschen Opposition, des Münchener Professors Ignaz v. Döllinger (1799—1890), durch den Münchener Erzbischof rief die innerkirchliche Opposition gegen das Vaticanum, die in Deutschland viele Tausende von Katholiken hinter sich hatte, zu einer der päpstlichen Kirche entgegentretenden Aktion auf. Ein erster „Altkatholikenkongress“ (in München, September 1871) vereinigte unter Vorsitz des [Prager, jetzt Bonner] Rechtsprofessors v. Schulte noch 6000 Personen, z. T. Abgeordnete zahlreicher „altkatholischer Vereine“. Doch, wie Döllinger gegenüber dem Plan eigner Gemeindegründungen aus katholisch-empfindender Gewissenhaftigkeit und persönlicher Aengstlichkeit in wohlwollende Inaktivität sich zurückzog, so haben aus verwandten oder schlechteren und schlechtesten Gründen in der Zeit bis zum zweiten Altkatholikenkongress (in Köln, 1872) gar viele der mit dem Vaticanum Unzufriedenen sich der Mitwirkung bei der nun ernst werdenden Aktion entzogen. Der zweite Kongress bezeichnet den Anfang der Kirchengründung: Gemeinden wurden konstituiert und eine Bischofswahl in Aussicht genommen — sie erfolgte Juni 1873 (Hub. Reinkens, † 1896; seitdem Th. Weber) und erhielt die Anerkennung von Preussen, Baden und Hessen —; der dritte Kongress (in Konstanz, September 1873) entwarf eine Kirchenverfassung, und die erste [ausserordentliche] Synode (in Bonn 1874) genehmigte sie. Seitdem war die deutsche altkatholische Kirche im Rahmen fertig. Im Innern ist sie durch die folgenden [ordentlichen] Synoden (1875—79 jährlich, dann alle 2 Jahre) weiter ausgebaut. Die „Kongresse“ — bis zum Heidelberger von 1888 — haben seit 1874 nur inoffizielle und den Synoden vorarbeitende Bedeutung gehabt. Die von Döllinger geleiteten Unionskonferenzen (Bonn 1874 und 75), welche den Gedanken einer Vereinigung der Kirchen, zunächst der nichtpäpstlichen katholischen, fördern wollten, waren noch weniger altkatholisch-kirchliche Aktionen; doch hat ihr Ziel in engerer und praktischerer Erfassung die halb offiziellen internationalen Altkatholikenkongresse (I. Köln 1890, II. Luzern 1892, III. Rotterdam 1894, IV. Wien 1897) beschäftigt. — Von den anfänglichen Führern sind inzwischen die meisten gestorben; die Gunst der Regierungen, die der Kulturkampf mit sich brachte,

ist geschwunden; in Bayern, das stets zurückhaltend war, gelten die Altkatholiken seit 1890 nicht mehr als Katholiken, sondern als besondre Kirchengemeinschaft; der Mitgebrauch der alten Pfarrkirchen ist den Gemeinden auch in Baden und Preussen zumeist entzogen. Dennoch hat der deutsche Altkatholizismus die kritische Zeit, da er abnahm, anscheinend bereits hinter sich; trotz der Ungunst der Zeiten ist in den letzten 15 Jahren, wenn auch nicht die Zahl der Gemeinden, so doch die der Gemeindeglieder gewachsen: man zählt jetzt in Deutschland ca. 50000 Altkatholiken mit 54 Geistlichen [1]). Und wenn auch die Opferwilligkeit der Gemeinden nicht so gross ist, wie die amerikanischer Denominationen, so haben sie doch auch in dieser Hinsicht den Beweis der Lebensfähigkeit geliefert.

1c. Die „alten" Katholiken von vor 1870 sind die Altkatholiken weder in ihrer Verfassung, noch in ihrer Disziplin (vgl. 1d), noch endlich in der Lehre (vgl. 1e) geblieben. Zwar haben sie die bischöfliche Verfassung beibehalten; aber sie gründen sie nur auf die Tradition [2]) und schränken sie durch eine Beteiligung der Laien am Kirchenregiment ein. Wie dem Pfarrer, der von der Gemeinde gewählt wird, ein Kirchenvorstand zur Seite steht, so steht neben dem Bischof die von der Synode gewählte Synodal-Repräsentanz (2 geistliche und 3 weltliche ordentliche und 4 ausserordentliche Mitglieder), und die höchste Instanz ist die aus den Geistlichen und aus Abgeordneten der Gemeinden bestehende Synode, die jährlich oder — mit Zustimmung der Synodalrepräsentanz — alle 2 Jahre vom Bischof berufen wird. Die hierarchischen Stufen unter dem Presbyter bestehen als Weihegrade weiter [3]). Gegen Erzbischöfe würde in der Theorie nichts sprechen; sie wären aber nur angesehenere oder pflichtenreichere Bischöfe,

1) OKohlschmidt, ThJB XX, 591. Diese Angabe ist mir durch Herrn Prof. D. Goetz in Bonn bestätigt. Ein mir freundlichst überlassenes Verzeichnis der Geistlichen nach dem Stande im Herbst 1901 zählt mit dem Bischof 55. Ueber die Zahl der Gemeinden findet man verschiedene Angaben, weil längst nicht alle Gemeinden Pfarreien im kirchen- und staatsrechtlichen Sinne sind, und weil es mehrere noch nicht selbständig organisierte Gemeinschaften giebt, die von dem Pfarrer eines Nachbarortes pastoriert werden. Der altkatholische Volkskalender für 1902 (Baden-Baden) zählt in Preussen 35, in Baden 36, in Bayern 15 und in Hessen 4 Gemeinden (S. 60; vgl. die Angaben vom Jahre 1895 RE [3] I, 419f. und ChW 1896, Sp. 664). 2) „Ursprünglich hatten alle Presbyter-Episkopen gleiches Recht" (Katechismus, Fr. 193). 3) Katechismus, Fr. 279.

gleichwie in der Theorie der römische Bischof neben den übrigen Bischöfen mit Cyprian nur als der *primus inter pares* geschätzt wird[1]).

1d. Inbezug auf die Disziplin kommt nicht nur die gänzlich andre Gestaltung des disziplinarischen Einschreitens gegen Geistliche in betracht; es sind vielmehr an der alten Disziplin (im weitesten Sinne) für das gesamte kirchliche Leben wichtige, wirklich reformatorische Aenderungen vorgenommen. In Absätzen ist der gesamte Kultus, erst die Sakramente, dann schrittweis auch die Messe (seit 1887), deutsch geworden; dem Gemeindegesang ist Raum gegeben, viele evangelische Lieder sind aufgenommen. Die Feiertage sind verringert; von den Marienfesten sind nur die beibehalten, die als Herrenfeste aufzufassen sind. Das Gebot der jährlichen Beichte und den Fastenzwang hat man fahren lassen. Beseitigt sind alle besondern kirchlichen Ehehindernisse mit Ausnahme des *impedimentum ligaminis* — denn Ehescheidung ist noch nicht anerkannt —, alle Prozessionen ausserhalb der Kirchen, alle Stolgebühren, endlich auch die Privatmessen und die bestellten Messen, abgesehen von den einmal nach dem Tode und am Jahrestage desselben beibehaltenen Seelmessen. Der Zauberaberglaube, der an geweihte Skapuliere, Medaillen u. s. w. anknüpfte, ist dahingefallen. Endlich ist seit 1878 auch der Zwangscölibat abgeschafft; doch ist den Priestern nur eine Ehe gestattet, und der Bischof soll aus den freiwilligen Coelibes oder den Witwern gewählt werden. Trotz augenblicklicher Erschütterungen, die dieser Beschluss mit sich brachte, ist auch diese Reform glücklich durchgeführt; doch ist freiwilliger Cölibat noch häufig.

1e. In der Lehre[2]) meinte man zunächst, soviel „Aufklärung“ auch bei manchen Gemeindegliedern vorhanden war, offiziell beim Tridentinum stehen bleiben zu können. Aber man ist auch hier weitergeführt. Der Katechismus lässt freilich die katholische Herkunft der in ihm dargelegten Lehre deutlich erkennen: die sichtbare Kirche wird als „die von Christus gestiftete Heilsanstalt“ bezeichnet, die Tradition ist neben der hl. Schrift in gewisser Weise anerkannt[3]); die Gnade wird defi-

---

1) Leitfaden S. 165. 2) Vgl. EMichaud, La théologie ancienne-catholique, ses charactères et son but (IThZ VII, 1899 S. 40—65) und Anciens-Catholiques et Protestants (ib. 66—94 u. VIII, 1900 S. 673—690). 3) Fr. 168 u. 210ff.

niert als „die göttliche Hülfe, deren der Mensch sowohl bei dem Beginne, als bei der Ausführung und Vollendung des Heilswerkes bedarf, und ohne die er überhaupt nichts Gutes thun kann“ [1]); 7 Sakramente werden gezählt [2]); die Unterscheidung von „Todsünden“ und „lässlichen Sünden“, die Vorstellung einer Läuterung der noch nicht völlig gerechten Gläubigen nach dem Tode, das „Messopfer“, die „Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte“ und die Marien„verehrung“ — das alles ist beibehalten [3]); die Zulänglichkeit der *communio sub una* wird behauptet [4]). Aber die ganze Darlegung trägt im Katechismus, wie im Leitfaden, eine biblische Färbung; die Tradition wird auf die übereinstimmende schriftliche Ueberlieferung der Väter beschränkt [5]); an Stelle der Transsubstantiation wird gelehrt, dass „wir im hl. Abendmahl den Heiland selbst unter den Gestalten von Brot und Wein empfangen [6]); das Messopfer wird als „unblutige Darstellung des Kreuzesopfers“ bezeichnet, und der Gedanke einer Wiederholung des Kreuzesopfers ausdrücklich abgewiesen [7]); die Anrufung der Heiligen, „unter denen Maria am meisten verehrt wird“, gilt als „zur Seligkeit nicht notwendig“ [8]); über Art und Weise der Läuterung nach dem Tode wird nur gesagt, dass darüber nichts geoffenbart sei [9]); von Ablässen wird gar nicht geredet; von der sichtbaren Kirche wird die unsichtbare unterschieden, ja zunächst wird die Kirche, als „die Gemeinschaft aller, welche der Erlösung durch Christus teilhaftig sind“, mit der unsichtbaren gleichgesetzt, und von dieser unsichtbaren Kirche heisst es, dass jemand zu ihr gehören könne, ohne sich in der sichtbaren zu befinden [10]). Nimmt man zu dem eben Gesagten hinzu, dass von der Trinität korrekt, aber sehr zurückhaltend gesprochen wird, dass bei Erwähnung des „Teiles der reinen Geister“, „welcher sündigte und dafür zu ewiger Strafe verurteilt wurde“, der Teufel nicht vorkommt [11]), und dass im Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Schulen gelegentlich der Erwähnung der „Wiederherstellung aller Dinge“ mit Recht darauf hingewiesen wird, dass die Apostel „den Vorstellungen ihrer Zeit folgten“ [12]), und dass auch des kritischen Widerspruchs gegen einzelne neutestamentliche Schriften gedacht wird [13]), so wird nicht ab-

1) Fr. 110. 2) Fr. 237. 3) Fr. 154ff., 255, 290, 291, 295. 4) Fr. 258. 5) Fr. 212f. 6) Fr. 251. 7) Fr. 254—256. 8) Fr. 292. 9) Fr. 296. 10) Fr. 162—167. 11) Fr. 41—45, 49. 12) Leitfaden S. 154. 13) Leitfaden S. 17.

zustreiten sein, dass die offizielle Lehre absichtlich sowohl für einen nur von den ärgsten katholischen Irrtümern gereinigten „alten" Katholizismus, wie für fortgeschritteneres, mehr biblisches oder aufgeklärteres Denken Raum lässt. — Diesem Schillern der Lehre entspricht auch der Eindruck altkatholischer Kirchlichkeit und Frömmigkeit: neben wahrhaft frommem geläutertem Katholizismus steht mehr oder minder stark „aufklärerische" Religiosität. Allein so zahlreich letztere vertreten sein mag — ein Abmessen der Proportion ist unmöglich, — der ganze deutsche Altkatholizismus darf nicht danach beurteilt werden [1]). Man wird — namentlich im Hinblick auf die freundschaftlichen Berührungen der Altkatholiken mit andern nicht-römischen katholischen Kirchen [2]) — jetzt die offiziell-altkatholische Auffassung des Christentums dahin charakterisieren können, dass sie das katholische Christentum der alten Kirche, wie es katholischer Anschauung sich darstellt, festzuhalten sucht [3]). Die katholischen Orden und Kongregationen haben im Altkatholizismus keine Fortsetzung gefunden; doch besteht seit 1899 in Bonn ein „Altkatholischer Schwesternverein für Armen- und Krankenpflege", der in seiner Organisation und in den Anforderungen, die er an seine Mitglieder stellt, dem Vorbilde des evangelischen Diakonissenwesens folgt [4]).

2a. Dem deutschen Altkatholizismus durchaus wesensver-

---

1) Das beweist auch die altkatholische Erbauungslitteratur, z. B. Reinkens' [posthum herausgegebne] „Religiöse Reden" Gotha 1901); Reusch, Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen, 2. Aufl., herausgeg. von ThWeber (Bonn 1898); ebenso die Gesamthaltung der ältesten deutschen altkatholischen Zeitschrift „Deutscher Merkur" (Bonn, erscheint seit 1900 als „Wissenschaftliche Beilage" zu dem „Altkatholischen Volksblatt") und die des „Altkatholischen Volksblatts" (Bonn seit 1887). Man empfiehlt auch noch jetzt die erbaulichen Schriften des edlen JMSailer († 1832). 2) Freundschaftlich sind die Berührungen mit offiziellen russisch-orthodoxen Kreisen (vgl. IThZ IV, 1896 S. 801—805 und V, 1—7; ferner LKGoetz, Die Union zwischen der altkatholischen und der orthodoxen Kirche, ib. VIII, 1900 S. 36—53). Doch fehlt auch russischer Widerspruch nicht (vgl. IThZ VII, 1899 S. 104—114). Aus andern Kirchen sind es nur private Kreise, die Fühlung mit den Altkatholiken halten; die Anglikaner stösst die Beibehaltung der 7 Sakramente u. dgl. ab, die orthodoxen Katholiken das angebliche Protestantisieren des Altkatholizismus. 3) Daher ist man geneigt, das *filioque* nicht als „Dogma" auszugeben, seine Einfügung in das Symbol als nicht ganz korrekt zu bezeichnen (IThZ V, 54). 4) Vgl. Altkathol. Volkskalender 1902 S. 64f.

wandt[1]) ist die gleichaltrige „Christkatholische Kirche“ der Schweiz — etwa 60000 Mitglieder mit 55 Geistlichen[2]). Doch ist ihre staatsrechtliche Stellung z. T. eine andre, als die der deutschen altkatholischen Kirche: in den Kantonen Bern und Genf ist die christkatholische Kirche die katholische Landeskirche, Bern hat eine christkatholische theologische Fakultät.

2b. Wesentlich gleicher Art wie der deutsche und schweizerische Altkatholizismus ist trotz des stärkern Hineinspielens politischer Motive in die kirchliche Bewegung auch der österreichische „Altkatholizismus“. Lange niedergehalten, hat er noch heute nur einen „Bistumsverweser“, keinen „Bischof“ [3]); aber unter Einfluss der evangelischen Bewegung in Oesterreich, der sog. Los-von-Rom-Bewegung, ist er in den letzten Jahren nicht unbedeutend gewachsen: man zählte 1901 an Seelenzahl 17561, darunter — einschliesslich der neuentstandenen tschechischen altkatholischen Gemeinde in Prag (200 Seelen) — 2049 im Jahr 1900 gewonnene[4]).

3a. Den alten katholischen Traditionen näher steht die kleine *Église catholique gallicane,* die bis jetzt nur eine Gemeinde in Paris und nur 270 Seelen zählt. Die Gemeinde entstammt ursprünglich (seit 1879) dem Wirken des schon in seiner katholischen Zeit als P. Hyacinthe seiner Kanzelberedsamkeit wegen geschätzten Charles Loyson (geb. 1827)[5]); doch hat Loyson, um fortan nur der Missionspredigt zu leben, sich 1893 von der Gemeinde zurückgezogen, und manche, die nur um seinetwillen sich angeschlossen hatten, sind abgesplittert. Der Rest hat dann nach längern Verhandlungen[6]) dem Erzbischof v. Utrecht sich unterstellt und darf gegenwärtig, obwohl die Pariser Gemeinde

1) Vgl. Bischof EdHerzog, Synodalpredigten und Hirtenbriefe, Bern 1886 und „Hirtenbriefe aus den Jahren 1887—1901“ (Aarau 1901) und Herzog, Christkatholisches Gebetbuch für gemeinsamen Gottesdienst (Bern), sowie die Zeitschriften „Der Katholik“ (Bern) und „Le Catholique national“ (Bern). 2) OKohlschmidt, ThJB XX (für 1900), S. 591. 3) Der Bistumsverweser ist M. Czech. Er hat u. a. ein „Altkatholisches Gebetbuch“ und „Andachtsbuch für die Jugend“ herausgegeben. — Von den Zeitschriften des österreichischen Altkatholizismus führt der „Volksruf“ (Wien; bis 1896: „Altkatholik“) eine oft mehr partei-eifrige als erbauliche Sprache. Von der „Abwehr“ (ThJB XVII, 463) weiss ich nichts. 4) Vgl. Altkatholischer Volkskalender 1902 S. 34. Eine Zuschrift an das Altkatholische Volksblatt (1901 No. 43 vom 25. Okt., S. 340) zählt 18000 österreichische Altkatholiken. 5) Vgl. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengesch., 13. Aufl. § 190, 8. 6) Vgl. van Thiel, L'église gallicane à Paris (IThZ I, 454—464).

nationale Kultussprache hat, nach dieser seiner Zugehörigkeit zur Utrechter Kirche beurteilt werden. Die in Frankreich noch zerstreuten halben und ganzen Gesinnungsgenossen (vgl. S. 402 Anm. 1) für eine grosse altkatholische Nationalkirche zu gewinnen, — das ist eine Hoffnung, deren Verwirklichung eine Konferenz in Paris im Oktober 1901 zwar beraten hat, aber schwerlich bald nach sich ziehen wird [1]).

3b. Auch die unter den Polen Nordamerikas in Chicago und benachbarten Orten im Jahre 1897 entstandene Reformbewegung, deren Resultat die selbständige „polnisch-katholische Diözese von Chicago" ist (ca. 30000 Seelen), hat, obwohl ihr Bischof (KOZLOWSKI) im Jahre 1897 in Bern von Bischof Herzog unter Assistenz von WEBER und GUL (von Deventer) konsekriert ist, alten katholischen Traditionen auch in Aeusserlichkeiten sich näher gehalten, als die deutschen Altkatholiken. Das nationale Interesse scheint bei dieser Reformbewegung reichlich so stark beteiligt zu sein wie das kirchlich-reformatorische [2]).

3c. Ein gleichfalls konservativeres, aber zugleich bedenkliches und von den deutschen Altkatholiken nicht anerkanntes Gebilde unter den altkatholischen Kirchen ist die *Old catholic church* in Wisconsin in Nordamerika, die Stiftung eines von einem jakobitischen Bischof auf Ceylon (vgl. § 21) am 1. Mai 1892 geweihten Bischof oder Erzbischof VILATTE, der trotz des geringen Umfangs seiner Diözese — 1895: 700 Kommunikanten, also ca. 2450 Seelen — alsbald nach seiner Weihe sich als „Primas der altkatholischen Kirche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas" gerierte, auch in Italien einzuwirken suchte und „neuerdings (1900) seine abenteuerlichen Irrfahrten durch die Rückkehr nach Rom gekrönt" hat. — Seine Gemeinde hat nicht nur Heiligen- und Bilderverehrung, sondern auch die Hochschätzung des Mönchtums beibehalten und hat — vielleicht infolge der erwähnten Beziehungen zum Orient — das *filioque* verworfen [3]).

1) Organ: *Le catholique français,* Paris 13. année 1901. 2) Vgl. IThZ VI, 206—208; KOHLSCHMIDT, ThJB XVI, 436f.; XVII, 463; ChChW VII, 472. Organ: „*The Old Catholic*". 3) Vgl. CARROLL S. 82 u. 445; OKOHLSCHMIDT, ThJB XII, 335; XIX, 398 u. XX, 590. An der zweiten dieser Stellen (XIX, 398) wird Vilatte ein „geistlicher Hochstapler" genannt, an der dritten als „Schwindelbischof" charakterisiert. Dass die Nachricht über Vilattes Rückkehr zur katholischen Kirche nicht grundlos ist, wenigstens nicht grundlos war, ist mir brieflich bestätigt worden. Von römischer Seite

4a. Eine dritte Gruppe altkatholischer Kirchen bilden diejenigen, die noch mehr, als die deutschen Altkatholiken, mit den Traditionen ihrer römisch-katholischen Vergangenheit gebrochen haben und mehr oder minder stark dem anglikanischen Typus des Katholizismus sich nähern. Hierher gehören die „katholisch-reformierte Kirche“ in Italien, die „reformierte spanische Kirche“ und die „Kirche Jesu in Mexico“. — Die älteste dieser Kirchen ist die schon aus vorvatikanischer Zeit stammende *Iglesia episcopal Mexicana o Iglesia de Jesus* [1]). Hervorgewachsen ist diese Kirche aus der Reformbewegung, die in den fünfziger Jahren des 19. Jahrh. der Kampf zwischen Liberalen und Klerikalen in Mexico entband. Geistliche der amerikanisch-[anglikanischen] bischöflichen Kirche waren von Anfang an die Berater der führenden Expriester. Im Jahre 1869 ward die Verbindung der Reform mit diesem amerikanischen Kirchenkörper enger, doch verschob sich die damals geplante Weihe eines Bischofs bis 1872. Nach dem Tode dieses Bischofs übernahm die Missionsgesellschaft der erwähnten amerikanischen Episkopalisten die Fürsorge für die mexikanische Reformkirche. Ein anglikanischer, aus Chile stammender Geistlicher (Dr. Riley) [2]), der nun (1879) als Bischof für Mexiko geweiht wurde, musste demissionieren (1884). Nach der dann neugeordneten Verfassung steht an der Spitze ein synodaler Körper *(Cuerpo eclesiastico)* und für die Zeit zwischen den Synoden ein von der Synode gewähltes *Comité ejecutivo* (5 Geistliche und 5 Laien). Die bischöfliche Jurisdiktion übt der präsidierende Bischof der amerikanischen Episkopalisten; doch ist ein in Mexico residierender Geistlicher sein Stellvertreter. Die Lehre ist nach dem „Katechismus für Sonntagsschulen“ durchaus evangelisch. Das Abendmahl gilt als Gedächtnisfeier des Opfers Christi; der „innere Teil“ der Abendmahlselemente ist Leib und Blut Christi, die von den Gläubigen geistig genossen werden. Nur 6 ökumenische Konzilien werden anerkannt, Heiligen- und Bilderverehrung fehlt, die Siebenzahl der Sakramente wird verworfen u. s. w. Die Kultusformen und -Formulare ähneln gleichfalls den anglikanischen. Doch wird der Protestantismus als Individualismus, der Methodismus als protestan-

---

stammt J. Parisot, Mgr. Vilatte, fondateur de l'église vieille-catholique aux États Unis d'Amérique, Tours 1899. (40 S.).

1) Das oben Mitgeteilte ruht, wo nichts andres bemerkt ist, auf der oben citierten Abhandlung von Goetz. 2) Der Name nach Mayor S. 31.

tischer Jesuitismus perhorresciert als: *„Católica pero no romana, evangélica pero no »protestante«“* bezeichnet sich die Kirche im Titel des offiziellen Kirchenorgans *„La Buena Lid“* („Der gute Kampf“)[1]. Die Kirche hatte 1899 nur 28 Gemeinden mit 7 Priestern, 6 Diakonen und ca. 1000 Kommunikanten, also etwa 3500 Seelen[2].

4b. Ein Pendant, ja in gewisser Weise ein Absenker dieses mexikanischen Reformkatholizismus ist die *Iglesia española reformada* samt ihrem portugiesischen Anhang (ca. 3000 Seelen in Spanien und ca. 1000 in Portugal)[3]. Denn als die bis in das Jahr der Gewährung der Religionsfreiheit in Spanien (1869) zurückgehende, von Dr. Juan Cabrera geleitete spanische Reformbewegung[4] im Jahre 1878 Fühlung mit dem anglikanischen Episkopat gewonnen hatte, ist 1879 mit dem Segen des anglikanischen Erzbischofs Tait von Canterbury der anglo-mexikanische Bischof Riley (vgl. No. 4a) nach Spanien und Portugal gereist und hat 1880 in Sevilla der ersten konstituierenden Synode der spanisch-bischöflichen Kirche beigewohnt, die Cabrera zum Bischof wählte. Doch hat der Bischof des fernen Westens, ohne Cabrera ordiniert zu haben, seine bischöfliche Fürsorge dem irischen Bischof, später Dubliner Erzbischof Plunket übertragen. In Harmonie mit einem anglikanisch-bischöflichen Komité ist dann Kultus und Lehre der *Iglesia española reformada* geordnet worden. Doch hat die Konsekration Cabreras sich hinausgezogen, weil nicht wenige anglikanische Bischöfe gegen

---

1) *La Buena Lid, periodico evangelico-catolico. Organo official de la iglesia episcopal Mexicana, la iglesia national, católica pero etc.* Mexico, tom. VII, 1901. 2) Die letztere Zahl nach Kohlschmidt, ThJB XX, 591. Sie passt zu den 13 Geistlichen besser, als die jedenfalls unrichtige Angabe in Kurtz' Kirchengeschichte (13. Aufl. 1899 § 212, 1), welche von 71 Gemeinden und 10000 Seelen der Iglesia de Jesus spricht. 3) Kohlschmidt, ThJB XX, 591. Für Portugal ist hier nur die Zahl der Kommunikanten (330) angegeben; sie entspricht (nach der Analogie der spanischen Zahlen) der von 1000 Mitgliedern. 4) Kurtz (Lehrbuch der Kirchengesch., 13. Aufl. § 208, 4), der freilich ebenso ungenau unterrichtet war, wie ChChrW III, 24 u. VIII, 199, erzählt, Cabrera, ein früherer römischer Priester, habe seit 1868 zunächst im Dienst der schottisch-presbyterianischen Evangelisationsgesellschaft gewirkt. Die sicheren Nachrichten, welche das wunderliche Buch von Mayor über die Zeit seit 1879 giebt, lassen für die ältere Zeit im Stich. Doch war die in Madrid erscheinende Zeitschrift *„La Luz, Revista cristiana mensual. Eco de la iglesia española reformada“* im Jahre 1901 bereits im 33. Jahrgang.

eine Ausübung bischöflicher Jurisdiktion in Spanien seitens eines anglikanischen Bischofs Bedenken trugen. Erst am 23. Sept. 1894 ist dem spanischen Bistumsverweser die bischöfliche Weihe durch Erzbischof Plunket erteilt worden[1]).

4c. Ebenso hat die „katholisch-reformierte" Kirche Italiens, die im Jahre 1900 8 Gemeinden und 10 Geistliche, 1899 an 200 Kommunikanten, also ca. 700 Mitglieder zählte[2]), seit der Zeit ihrer Anfänge (1882) unter amerikanisch- und englisch-bischöflichem Einfluss gestanden: Graf Enrico Campello, der Anfänger der *Riforma cattolica* in Italien, bis 1881 Kanonikus an St. Peter, schloss zunächst der amerikanisch-bischöflichen Kirche sich an, deren römischer Geistlicher ihm befreundet war, und hat dann, da er durch sein Blatt *Il Labaro*[3]) und als Prediger die Gründung einer Reformkirche in Angriff nahm, bei der *Anglo-Continental Society* wirksame Unterstützung gefunden[4]), hat auch selbst sein Werk unter den Schutz und unter die Aufsicht des Erzbischofs Tait von Canterbury gestellt[5]). Und wenn auch die Hoffnung der anglikanischen Freunde der italienischen Reform, die Hoffnung, dass der inzwischen zum Bischof erwählte Graf Campello von einem anglikanischen Bischof die Weihe erhalten könne, bislang infolge des Widerstrebens englisch-kirchlicher Kreise[6]) noch nicht verwirklicht ist, so ist doch, obgleich auch ein von Bischof Herzog geweihter Priester an Campellos Werk mit arbeitet[7]), kaum wahrscheinlich, dass die Weihe von andrer als von anglo-katholischer Seite aus erfolgen wird. Denn sowohl in der — natürlich italienischen — Ordnung des Kultus[8]), wie in der Lehre[9]) steht „die katholisch-reformierte Kirche Italiens" den Anglikanern näher als den deutsch-schweizerischen Altkatholiken: Marienkult, Heiligenverehrung, Messe und Kelchentziehung sind abgethan, die 7 Sakramente sind nicht beibehalten, die Priesterehe ist ohne Einschränkung gestattet.

5. Es giebt z. Z. in der anglikanischen Kirche leider wachsende Kreise, welche im Zusammenhang einer genetischen Anord-

1) Vgl. Mayor, Nachtrag S. 115; IThZ III, 1895 S. 396—398. Kurtz irrig: 1881; ChChrW VIII, 199 erweckt den Eindruck, als sei die Weihe Cabreras 1898 erfolgt. 2) Kohlschmidt, ThJB XX, 591; Robertson S. 166. 3) Jetzt: *La Riforma cattolica*, Rom, monatlich. 4) Robertson S. 67. 5) a. a. O. S. 75. 6) Vgl. ChChrW VIII, 1898 S. 198f. 7) Robertson S. 166. 8) Robertson S. 121 ff. 9) Vgl. die „Zusammenstellung der Lehrsätze der katholisch-reformierten Kirche in Italien" bei Robertson p. XIX—XXII.

nung der Kirchen „die Kirche von England" am liebsten hier angereiht sehen möchten. Dass dem nicht aller Grund fehlen würde, zeigen die drei letztbesprochnen Gruppen des Reformkatholizismus. Dennoch giebt nicht nur die Geschichte der Kirche von England, sondern auch die Stimmung des bessern Teils ihrer Mitglieder ein Recht dazu, diese Kirche wie ihre amerikanische Schwester, die *Protestant episcopal church*, bei den protestantischen Kirchen zu besprechen. Ihre Verwandtschaft mit den drei letztbehandelten Gruppen des Reformkatholizismus erklärt sich eben daraus, dass man bei diesen weit mehr, als im eigentlichen Altkatholizismus, aus dem Bereich geläuterter katholischer Traditionen bereits unmerklich hinübergeführt wird in das Gebiet derjenigen Auffassung des Christentums, die durch die Reformation des 16. Jahrhunderts geltend gemacht ist.

Register.

Die in den Litteraturangaben angeführten Quellen und Namen sind in diesem Register gar nicht, die in den Anmerkungen citierten nur dann berücksichtigt, wenn das Citat von sachlichen Ausführungen begleitet ist oder im Verein mit dem Texte sie einschliesst, und wenn es um sachlich bedeutsame Namen sich handelt, die nur in den Anmerkungen erwähnt sind. — Das f und ff ist bei den Seitenangaben nur dann verwendet, wenn der Stoff, auf den das Stichwort hinweist, auf den angeführten Seiten ex professo behandelt ist, das Ende des Abschnitts, auf den verwiesen wird, also nicht zweifelhaft sein kann. — Sonst sind die Hauptstellen durch * gekennzeichnet.

Kautzsch, E., und **A. Socin,** Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt. **Zweite** vielf. verb. Aufl. M. 2.—.

Psalmen, die, übersetzt von Prof. **E. Kautzsch.** 1.—4. Aufl. M. 1.—. Geb. M. 1.50.

Hiob, übersetzt von Professor D. **B. Duhm.** M. 1.20. Gebunden M. 2.—.

Smend, R., und **A. Socin,** Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. Für akad. Vorl. herausgegeben. *Mit 1 Tafel in Carton.* M. 2.50.

Schrift, die heilige, des Alten Testaments, in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von Prof. D. **E. Kautzsch** in Halle. **Zweite,** mehrfach berichtigte Ausgabe. Mit einer Karte von Palästina. In 1 Bande geheftet M. 12.60. Gebunden M. 15.—.

Testament, das Neue, übersetzt von **C. Weizsäcker. Neunte,** verbesserte Auflage. Stereotypausgabe. Erster Stereotypdruck. Gebunden in Leinw. M. 3.—, in Ganzleder M. 4.80

Textbibel des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von D. **E. Kautzsch.** Das Neue Testament in der Uebersetzung von D. **C. Weizsäcker.**

- Ausgabe A (Altes Testament **mit** den Apokryphen des A.T. und Neues Testament). M. 10.50, gebunden M. 12.—.
- Ausgabe B (Altes Testament **ohne** die Apokryphen des A.T. und Neues Testament). M. 9.—, gebunden M. 10.50.
- Ausgabe C (Altes Testament **mit** den Apokryphen des A.T.). M. 8.80, gebunden M. 10.20.
- Ausgabe D (Altes Testament **ohne** die Apokryphen des A.T.) M. 7.60, gebunden M. 9.—.
- Ausgabe E (Neues Testament). Gebunden in Leinw. M. 3.—, in Ganzleder M. 4.80.

Die Apokryphen der „Textbibel" sind nicht einzeln käuflich.

Commentare.

Hand-Commentar zum Neuen Testament. Bearbeitet von **H. J. Holtzmann, † Lipsius, Schmiedel, von Soden. In 4 Bänden** bezw. **8 Abtheilungen. Zweite,** theilweise **dritte** verbesserte und vermehrte Auflage. M. 34.50.

Ausführliche Prospekte stehen zu Diensten.

Kautzsch, E., und **A. Socin**, Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt. **Zweite** vielf. verb. Aufl. M. 2.—.
Psalmen, die, übersetzt von Prof. **E. Kautzsch**. 1.—4. Aufl. M. 1.—. Geb. M. 1.50.
Hiob, übersetzt von Professor D. **B. Duhm**. M. 1.20. Gebunden M. 2.—.
Smend, R., und **A. Socin**, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. Für akad. Vorl. herausgegeben. *Mit 1 Tafel in Carton.* M. 2.50.
Schrift, die heilige, des Alten Testaments, in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von Prof. D. **E. Kautzsch** in Halle. **Zweite**, mehrfach berichtigte Ausgabe. Mit einer Karte von Palästina. In 1 Bande geheftet M. 12.60. Gebunden M. 15.—.
Testament, das **Neue**, übersetzt von **C. Weizsäcker**. **Neunte**, verbesserte Auflage. Stereotypausgabe. Erster Stereotypdruck. Gebunden in Leinw. M. 3.—, in Ganzleder M. 4.80
Textbibel des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von ... ung von

A ... T. und ... ebunden M. 12.—.
A ... T. und ... ebunden M. 10.50.
A ... A.T.). ... ebunden M. 10.20.
A ... A.T.) ... bunden M. 9.—.
A ... 3.—, M. 4.80.
... n käuflich.

Hand ... **Holtz**- ... bezw. ... nd ver- ... M. 34.50.

Ausführliche Prospekte stehen zu Diensten.